Biblische Zeitfragen
gemeinverständlich erörtert. — Ein Broschürenzyklus
begründet von Prof. Dr. Joh. Nikel und Prof. Dr. Ign. Rohr.

Der Bibl. Zeitfragen **zehnte Folge** herausgegeben von
Dr. P. Heinisch, o. ö. Prof. der alttestamentl. Exegese z. Zt. Breslau.
Heft 9/10.
Dr. Ignaz Rohr, o. ö. Prof. de neutestamentl. Exegese in Tübingen.

Der Wunderzyklus Mt 8/9 und die synoptische Frage.

Von

Dr. Petrus Dausch,
Hochschulprofessor in Dillingen.

Printed in Germany

Münster in Westfalen.
Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung.

Biblische Zeitfragen.

Das Interesse für die wichtigen biblischen Fragen ist nicht nur bei den Theologen vorhanden, sondern es nimmt auch in erfreulicher Weise bei den gebildeteren Laien von Tag zu Tag zu. Die theologische Wissenschaft muß bestrebt sein, dem Bedürfnis nach Aufklärung über die biblisch-historischen Grundlagen unserer christlichen Weltanschauung entgegenzukommen. Da populär-wissenschaftliche Vorträge nur in größeren Städten gehalten werden können, die theologischen Zeitschriften aber meist nur in die Kreise des Klerus dringen, so hat die Verlagsbuchhandlung sich entschlossen, in den **Biblischen Zeitfragen** einen Zyklus von Broschüren herauszugeben, welche in einer auch der gebildeteren Laienwelt verständlichen Form jene biblischen Einzelfragen behandeln sollen, die im Vordergrund der Diskussion stehen. Die wissenschaftliche Leitung des Unternehmens haben die Universitätsprofessoren Dr. P. Heinisch z. Zt. Breslau – für die ersten vier Folgen Dr. Nikel (Breslau) – und Dr. Rohr in Tübingen übernommen. Eine Reihe von bewährten Vertretern der alt- und neutest. Exegese haben ihre Mitwirkung zugesagt. Die einzelnen Broschüren werden den Umfang von zwei Druckbogen für gewöhnlich nicht übersteigen. Umfangreichere Arbeiten erscheinen als Doppelhefte.

Die früheren Folgen können noch jetzt bezogen werden.

Erste Folge.

1. Dr. J. Nikel, Alte und neue Angriffe auf das Alte Test. 4. Aufl. —,60
2. Dr. J. Nikel, Der Ursprung des alttest. Gottesglaubens. 4. Aufl. —,60
3. Dr. J. Rohr, Der Vernichtungskampf geg. d. bibl. Christusbild. 4. Aufl. —,60
4. Dr. J. Rohr, Moderne Ersatzversuche f. das bibl. Christusbild. 4. Aufl. —,60
5. Dr. Dausch (Dillingen), Der Kanon des Neuen Testaments. 4. Aufl. —,60
6. Dr. Dentler (Bärenweiler), Die Auferstehung Jesu im N. Test. 4. Aufl. —,60
7. Dr. Belser (Tübingen), Die Apostelgeschichte. 4. Aufl. —,60
8. Dr. J. Nikel, Die Glaubwürdigkeit des Alten Testamentes im Lichte der Inspirationslehre und der Literarkritik. 3. Aufl. —,60
9. Dr. O. Wecker (Stuttgart), Christus und Buddha. 4. Aufl. —,60
10. Dr. C. Miketta (Weidenau), Die Amarnazeit. Palästina u. Ägypten in der Zeit der israelitischen Wanderung und Siedelung. 4. Aufl. —,60
11. Dr. Tillmann (Bonn), Jesus, der Menschensohn. 4. Aufl. —,60
12. Dr. P. Heinisch (Breslau), Griechentum und Judentum im letzten Jahrhundert vor Christus. 4. Aufl. —,60

Zweite Folge.

1. Dr. J. Döller (Wien), Abraham und seine Zeit. 3. Aufl. —,60
2. Dr. Dausch (Dillingen), Das Johannesevangelium. 3. Aufl. —,60
3. Dr. J. Nikel, Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. I. Die biblische Urgeschichte. 4. Aufl. —,60
4. Dr. J. Rohr, Das Markusevangelium. 3. Aufl. —,60

5./6. Dr. Friedr. Maier (Sasbach), Die Briefe Pauli. 3. Aufl. 1,20

7. Dr. J. Nikel, Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. II. Moses und sein Werk. 4. Aufl. —,60

8./9. Dr. Pölzl (Wien), Das Matthäusevangelium. 3. Aufl. 1,20

10. Dr. Feldmann (Bonn), Die Weissagung über den Gottesknecht im Buche Jesaias. 3. Aufl. —,60
11. Dr. Seb. Euringer (Dillingen), Die Chronologie der biblischen Urgeschichte (Gen. 5 und 11). 1./2. Aufl. —,60
12. Dr. J. Hehn (Würzburg), Der israelitische Sabbat. 3. Aufl. —,60

Biblische Zeitfragen
Zehnte Folge. Heft 9/10.

Der Wunderzyklus Mt 8/9 und die synoptische Frage.

Von

Dr. Petrus Dausch,
Hochschulprofessor in Dillingen.

Erste und zweite Auflage.

Münster in Westf. 1923.
Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung.

IMPRIMATUR.

Monasterii, die 3. Decembris 1922.

Dr. Hasenkamp,
Vicarius Eppi Gnlis.

Nr. 6000

Druck der Aschendorffschen Buchdruckerei, Münster i. W.

Seit die Grundlinien zur Lösung der synoptischen Frage gezogen wurden (Bibl. Zeitfr. VII 4), hat H. Cladder S. J. in „Unsere Evangelien“, Freiburg 1919, eine tiefgründige, freilich oft gewagte literargeschichtliche Untersuchung des Problems im traditionsfreundlichen Sinne geschrieben. Ähnlich hat Prof. Dr. J. Rohr in der Tübinger Quartalschrift 1920 H. 3 den Aufbau des Mkev. enthüllt, und P. W. Schmidt wenig überzeugend „Überblicke über den Aufbau der vier Einzelevangelien“ (1920) und zuletzt den „strophischen Aufbau der vier Evv“ (1921) darstellen wollen. Nach anderer Richtung wiesen die Versuche von K. J. Schmidt (1919) und W. Dibelius, sie wollen von der Formengeschichte des Evangeliums aus dem synoptischen Problem beikommen.

Vorliegende, seit langem geschriebene, Untersuchung steckt sich das bescheidene Ziel, auf dem Wege der vergleichenden Exegese der Evangelien die hier einschlägige Beweisführung der Zweiquellentheorie zu prüfen.

I. Das Gesamtbild des Matthäischen Wunderzyklus.

1. Nach den Vertretern der Zweiquellentheorie hat Matthäus das Fachwerk des Markus, so speziell die leisen Andeutungen Mk 1, 21 ff (Jesus lehrte sie, wie einer, der Macht hat, er gebietet mit Macht den unreinen Geistern) zu einem breit ausgeführten Bild der Lehre (Mt 5—7 Bergpredigt) und der Taten Jesu (Mt 8—9 Wunder) erweitert. Von den zwölf kleinen Geschichten (Mt 8 und 9) seien acht aus Markus genommen, so die Heilung des Aussätzigen Mt 8, 1—4 vgl. Mk 1, 40—45, die Heilungen im Hause des Petrus Mt 8, 14—17 vgl. Mk 1, 29—34, die Sturmbeschwörung Mt 8, 23—27 vgl. Mk 4, 35—41, die Teufelaustreibung in Gadara Mt 8, 28—34 vgl. Mk 5, 1—17, die Heilung des Gelähmten Mt 9, 1—8 vgl. Mk 2, 1—12, das Zöllnergastmahl Mt 9, 9—13 vgl. Mk 2, 13—17, die Fastenfrage Mt 9, 14—17 vgl. Mk 2, 18—22, die Auferweckung des Mägdeleins und das blutflüssige Weib Mt 9, 18—26 vgl. Mk 5, 22—43. Zwei Stücke: Der Hauptmann von Kapharnaum Mt 8, 5—13 vgl. Lk 7, 1—10 und die Sprüche über die Nachfolge Mt 8, 18—22 vgl. Lk 9, 57—60 haben nur bei Lukas stark wörtliche Parallelen, stammen wahrscheinlich aus Q. Die zwei Stücke: Die Heilung zweier Blinden und eines Stummen Mt 9, 27—34 seien Sondergut des Matthäus, wenn auch das erste Füllstück in der Weise gewisser Markusstücke erzählt werde: Der Vorgang spielt in einem Hause, Jesus läßt sich mit den Kranken in ein Gespräch ein, gebietet ihnen aber nach der Heilung zürnend, wenn auch nutzlos, Geheimhaltung des Wunders.

Auffällig seien allerdings bei sechs von den Markus entnommenen Stücken Mt 8, 23—9, 25 (Sturmbeschwörung, Besessene von Gadara, Heilung des Gelähmten, Zöllnergastmahl, Fastenfrage, Auferweckung des

Mägdeleins und das blutflüssige Weib) die Anordnung und besonders die Verkürzungen bei Matthäus, die geradezu Verarmungen der Darstellung bedeuten und so wenig wie die Anordnung bisher befriedigend erklärt werden konnten. Es sei doch seltsam, daß die ersten drei Zusammenstöße mit den Volksführern Mk 2, 1—22 (die Heilung des Gelähmten, das Zöllnergastmahl und die Fastenfrage) bei Matthäus mitten in die drei Wundergeschichten Mk 4, 34—5, 43 (die Sturmbeschwörung, die Besessenen von Gadara, die Auferweckung des Mägdeleins und das blutflüssige Weib) hineingeschoben sind.

So J. Weiß, Die Schriften des Neuen Testamentes [2] 1907, I, 231. 300. 306 (3. Aufl. S. 228. 289. 295).

Noch einläßlicher und eindringlicher suchte zuletzt E. Klostermann, Matthäus, S. 211 (Handbuch zum Neuen Testament, herausgegeben von H. Greßmann, II. Bd. I, 1909) die Abhängigkeit des Matthäus von Markus im Wunderzyklus (Mt 8 und 9) geltend zu machen. Matthäus folge hier im Ganzen dem Markus. Er stelle den Aussätzigen Mk 1, 40—45 voran, vielleicht weil er das εἰς μαρτύριον αὐτοῖς V. 44 in dem Sinne auffaßte: Damit die Priester sehen, daß ich 5, 17 soeben mit Recht behauptet habe. Vielleicht habe den Evangelisten der äußere Anlaß bestimmt, daß die Aussätzigengeschichte außerhalb Kapharnaums spielt. Dann schiebe Matthäus eine beim Einzug Jesu in Kapharnaum (vgl. Mt 8, 5 mit Mk 2, 1) zu denkende Episode mit dem gelähmten Knecht des Hauptmannes ein — auch Mk 2, 1 ff handle es sich ja um einen Gelähmten. Die Teufelaustreibung in der Synagoge Mk 1, 23—28, die höchstens in Mt 4, 23—28 nachwirke, habe Matthäus ausgelassen, weil ihm wohl Geschichten mit Dämonischen überhaupt anstößig seien, so habe er auch Mk 1, 33. 39; 3, 11 teilweise ausgelassen, bei der Teufelaustreibung von Gadara (Mk 5, 1—20) und am Fuße des Verklärungsberges (Mk 9, 14—29) manche Züge, besonders diese, nach denen der Dämon widerstrebt und den Kranken mißhandelt (vgl. Lk 4, 35), gemildert und gekürzt. An diese Auslassung reiht sich nach E. Klostermann „der Reihe nach" die in einem Hause zu Kapharnaum erfolgte Heilung der Schwiegermutter Petri an (Mt 1, 29—34). Markus 1, 35—39 (Flucht Jesu aus Kapharnaum) fiel bei Matthäus weg, weil es hier „wertlos" war, die Aussätzigenheilung (Mk 1, 40—45) war schon vorweggenommen (Mt 8, 1—4), die Heilung des Gichtbrüchigen, das Zöllnergastmahl und die Fastenfrage (Mk 2, 1—22) „mußten als zu einem weiteren Besuch Kapharnaums gehörig (2, 1) zurückgestellt werden" (vgl. Mt 9, 1 ff), die Sabbatkonflikte (Mk 2, 23—3, 6) und die sich anschließenden Geschichten (Konflikte mit anderen Gegnern, Gleichnisreden, bis Mk 4, 34) „sollten unter anderen Gesichtspunkten später (Mt 12. 13) erscheinen". Also fahre Matthäus ordnungsgemäß mit Mk 4, 35—5, 20 fort, so nach Allen, A critical and exegetical commentary on the gospel according to S. Matthew [2] 1907. Wellhausen denke an Verschiebung der Markusparagraphen 25. 26. 27 (Sturmbeschwörung, gadarenische Teufelaustreibung, Jairustochter mit Blutflüssigen) wegen Mt 11, 5 (hauptsächlich wegen der Worte Jesu: Tote stehen auf). Nur füge der erste Evangelist am Anfange (Mt 8, 19—22: Sprüche über die Nachfolge) eine zur Situation (siehe Mt 8, 18 Überfahrt über den See), wenn auch nicht in dem großen Zusammenhang (des Wunderzyklus) passende Episode ein.

Im folgenden (Mt 9, 1) indentifiziere dann der Evangelist die Lage Mk 5, 21 (Rückkehr aus dem Gerasenerland nach Kapharnaum) und Mk 2, 1 (Rückkehr Jesu nach Kapharnaum von seiner ersten Predigtreise) und bringe deshalb jetzt Mk 2, 3—22 (Gelähmtenheilung, Zöllnergastmahl und Fastenfrage). Wenn Matthäus hier nicht der Disposition des Markus folgen würde, stünde Mt 9, 9—17 (Zöllnergastmahl und Fastenfrage) nicht unter den Wundern! Doch hält E. Klostermann trotz dieser kategorischen Versicherung auch eine andere Möglichkeit offen: Mt 9, 9—13 (Zöllnergastmahl) könnte noch als Beleg zu Mt 11, 5 (den Armen wird das Evangelium gepredigt) vorangeschickt worden sein!

Mk 2, 23—4, 34 (Konfliktsgeschichten) habe immer noch warten müssen, Matthäus habe lieber seine Entlehnungen mit Mk 5, 21—43 (Jairustochter mit Blutflüssigen) beschlossen.

Alle diese aus Markus übernommenen Stücke habe aber Matthäus auch da in einen fortlaufenden geschichtlichen Zusammenhang gesetzt, wo Markus keinen andeutete.

2. Gegen diese schon auf den ersten Blick recht gekünstelt erscheinende Quellenkritik wenden wir grundlegend den allgemeinen Kanon der Geschichtsforschung: Jede Schrift muß zu allererst, soweit möglich, aus sich selbst, aus ihrem Zweck und Ziel, aus ihrem literarischen Charakter erklärt werden.

Nun ist das erste Evangelium eine gewaltige Verteidigungsschrift des wahren Messias Jesus Christus, der, von den Juden verkannt und verworfen, den Heiden verkündigt worden ist. Wie aber aus den Grundlinien der galiläischen Wirksamkeit Jesu (Mt 4, 12—23) erhellt, wollte Matthäus das Messiaswirken des Heilandes im Rahmen von Wanderungen in Galiläa in lichten Bildern seiner Lehr- und Wunderwirksamkeit schildern.

So tritt uns in der Bergpredigt der Heiland als der wahre messianische Lehrer entgegen, der die rechte Gesetzesauslegung, die wahre Frömmigkeit verkündigt (Mt 5—7), so bewährt sich Jesus als messianischer Wundertäter, dessen hingebungsvolle Heiltätigkeit in Simons Hause ein Weissagungswort besiegelt (Mt 8, 1—17 mit Is 53, 4). Es folgen Mt 8, 18—9, 34 kurze, scharfumrissene Geschichten, die chronologisch eine zusammenhängende Reihe bilden und das rastlose Wanderleben des Lehrers und Wundertäters Jesus schildern. Wir sehen Jesus, wie Zahn treffend sagt (Das Evangelium des Matthäus, S. 343 ff.), unter beständigem Ortswechsel bald im Schiffe schlafen, bald im Hause des Zöllners an einem Gastmahl teilnehmen, bald unter heidnischer Bevölkerung am Ostufer des Sees Besessene heilen, bald im Hause des Synagogenvorstehers zu

Kapharnaum eine Tote erwecken, bald mit Schriftgelehrten, bald mit Pharisäern, bald mit Schülern des Johannes disputieren, bald lehren, bald heilen, auch die Handlung zur Lehre gestalten. Wie ein Siegel auf dieses Programm des Mt 4, 23—9, 34 geschilderten Heilandswirkens Jesu, seines Wanderns, Lehrens und Heilens lautet das Schlußwort (Mt 9, 35): Jesus zog umher in allen Städten und Dörfern, lehrte in den Synagogen, verkündigte das Evangelium vom Reiche und heilte alle Krankheiten und alle Gebrechen.

Und diese kunstvolle, geschlossene Komposition des Matthäusevangeliums will die Zweiquellentheorie von Markus ableiten! Schon das Rahmenbild ist verzeichnet, wenn z. B. E. Klostermann (S. 211) schreibt: Mt 8, 1—9, 34 wird man trotz des Teilschlusses (Mt 8, 17) und einiger nicht zu den Wundern gehöriger Stücke (!) im Sinne des Matthäus (!) als eine große Illustration der Wundermacht Jesu ansehen dürfen: „Ob Mt zehn Wunder rechnete, ähnlich wie Pirque aboth V S 4 f ed. Fiebig: Zehn Wunder geschahen unsern Vätern in Egypten und zehn am Meere ... Zehn Wunder geschahen unseren Völkern im Heiligtum, oder 3×3, indem er 9, 18—26 als ein Wunder zählte vgl. Allen z. St.?“

Aber selbst ein J. Weiß faßt Mt 8, 1—9, 35 unter dem Titel: Heiltätigkeit Jesu auf seinen Wanderungen zusammen. Andere z. B. Th. Zahn lassen wirklich den „Teilschluß“ Mt 8, 17 zu seinem Rechte kommen und unterscheiden: Die Heiltätigkeit Jesu (Mt 8, 1—8, 17) und das rastlose Wandern des Lehrers und Wundertäters (Mt 8, 18—9, 34).

Sicherlich fällt bei dieser dem Evangelium selbst entnommenen Auffassung der aus Mt 9, 9—17 geschöpfte Beweis für die Abhängigkeit des Matthäus von Markus: Wenn Matthäus nicht der Disposition des Markus folgen würde, stünden die Berichte über die Berufung des Matthäus und die Fastenfrage (Mt 9, 9 ff) nicht mitten unter den Wundern, sofort in sich zusammen.

Sollte die Schilderung des Wanderlebens, des manchfaltigen Berufswirkens Jesu treu sein, so mußte der erste Evangelist einen geschlossenen, zeitlich und örtlich zusammenhängenden Ausschnitt aus dem Leben Jesu herausstellen, was durch den unmittelbaren Wortlaut der Darstellung (Mt 8, 18—9, 34) bestätigt wird. Hier haben wir also, was die Detailexegese noch bekräftigen muß, geschichtliche Wahrheit, nicht sachlichen

Zusammenhang. Gerade umgekehrt stellt Markus 1, 45 oder 2, 1—3, 6 einen streng sachlichen Zusammenhang dar, mag man diesen Abschnitt: „Jesus und das Gesetz“ (so z. B. Wohlenberg, Das Evangelium des Markus, 1910, S. 69), oder „Widerspruch und Feindschaft der Schriftgelehrten“, Zusammenstöße mit den Führern“ oder ähnlich überschreiben. Obwohl Jesus sich unter das Gesetz stellt (Mk 1, 44), seine Lehren und Ansprüche, sein Helferamt bei den Sündern und Kranken, seine freiere Stellung zum Sabbatgesetz aus den tiefsten Ideen des Alten Testamentes, durch Gotteswerke und Wunder beglaubigen kann, zieht sich immer mehr eine finstere Wolke, der Haß der Volksführer, über dem Haupt des Messias zusammen. Wem gebührt dann hier die Priorität, dem nach der geschichtlichen Aufeinanderfolge schreibenden Matthäus oder dem seine Erzählungen um eine Idee gruppierenden Markus? Hätte wohl Matthäus diese Sachordnung des Markus zertrümmert, wenn er, wie die Kritiker glauben, Markus ausgeschrieben hätte? Für seine These in der Bergpredigt: Jesus hat sich in Übereinstimmung gehalten mit Gesetz und Propheten, er hat Gottes heiligsten Willen über den Wust der pharisäischen Gesetzesauslegung gestellt, wäre der Markuszusammenhang recht wohl beweiskräftig gewesen. Allerdings hat Markus die Gesetzesfrage selbst vor seinen Heidenchristen nicht näher erörtert, vielleicht aber sollte seine Darstellung des allmählichen Konfliktes Jesu mit den Volksführern die ältere Matthäusdarstellung ersetzen.

Jedenfalls hat Matthäus nicht, wie die Zweiquellentheorie annimmt, die zwei „historisch gut orientierten Kapharnaumsperioden“ des Markus (Mk 1, 21—1, 39 und Mk 2, 1 ff) gewaltsam zerstört, schon deshalb nicht, weil Markus in unserem Zusammenhang nicht historisch, sondern sachlich geordnet ist (vgl. Mk 2, 1 ff). Vielmehr hat Matthäus ähnlich wie Petrus Mk 1, 14 ff einen anderen Kapharnaumstag gezeichnet, in dessen Mitte seine eigene Berufung fällt (vgl. Mt 9, 9—12 mit Mt 9, 1 ff und Mt 9, 14 ff).

Während aber dann Markus in sachlichem Zusammenhang erzählt, wie Jesus mit den Volksführern und dem Volk, selbst mit seinen Verwandten in Widerspruch geriet, und sich fortan angelegentlichst seinem Jüngerkreis widmet, beschreibt Matthäus in scharf umrissenen Skizzen die Lehr- und Wunderwirksamkeit des Messias.

Freilich diese Verkürzungen des Matthäusberichtes erschienen den Vertretern der Zweiquellentheorie höchst auffällig.

Nach den allgemeinen Grundsätzen der Quellenforschung gilt wohl der kürzere Bericht für älter als der längere. Aber in unserem Zusammenhang müßte doch der längere Bericht des Markus älter sein als der des Matthäus, der nicht „mit Liebe“ erzähle, seine Erzählungen anscheinend aus lauter bekannten Flicken zusammenstücke (E. Klostermann).

Nun geht es sicher nicht an, aus dem Umfang zweier Paralleltexte Schlüsse auf die Ursprünglichkeit zu machen. So konnten wir z. B. Mk. 1, 2—13 (vgl. Bibl. Zeitfr. VII 4 S. 28ff) nur als Exzerpt aus Matthäus begreifen. Aber hier können wir dann doch nicht ein Exzerpt des Matthäus aus Markus annehmen. Das leuchtet auch schon deshalb ein, weil in unserem Zusammenhang die nicht bei Markus stehenden Geschichten vom Hauptmannsknecht, von den zwei Blinden und von dem Stummen dieselbe Knappheit und Kürze (vgl. namentlich zur Heilung des Hauptmannsknechtes die Parallele bei Lukas) aufweisen.

Wie sonst, will Matthäus auch hier nicht schildern, nicht erzählen, wie Markus, sondern sachlich beweisen. Darum vernachlässigt er das geschichtliche Detail und legt das Hauptgewicht auf die entscheidenden Worte und Taten des Messias. Seine Geschichten erhalten so von selbst den Charakter frei geschaffener Skizzen, die ein späterer Autor wie Markus recht wohl farbenreich gestalten konnte. So sind es wohl nicht „tendenziöse Änderungen des Matthäus am Markustext,“ wenn im ersten Evangelium Jesus weniger oft menschliche Gemütsbewegungen zugeschrieben werden als bei Markus. Wenn deshalb Matthäus sekundär ist (E. Klostermann), dann muß Johannes, der mit einer gewissen Absichtlichkeit die seelischen Erregungen Jesu hervorhebt, noch vor Markus gestellt werden. Ähnlich sind Momente, wie die Betonung der Heilung durch das bloße Wort, z. B. Mt 8, 16 in Simons Hause gegen Mk 1, 34, die Abschwächung des Tadels seiner Jünger, z. B. Mt 8, 26 gegen Mk 4, 40 und so viele aus dem derben, volkstümlichen Stil des zweiten Evangeliums geflossene Instanzen zu beurteilen.

Doch müssen diese und ähnliche speziellen, oft sehr gequälten Versuche, die Matthäusstücke 8/9 aus Markus abzu-

leiten, besser der folgenden *Detailbehandlung* überlassen werden. Es wird dort auch immer daran zu denken sein, daß nach unserer synoptischen Formel der Bearbeiter des griechischen Matthäus im ganzen Bereich der Formgebung bis zur zarter empfindenden Auffassung den Forderungen und Bedürfnissen einer späteren Zeit Rechnung tragen durfte. Sachliche Veränderungen, wie z. B. *Steigerungen der Vergöttlichung Jesu*, sind freilich um so mehr auch beim griechischen Matthäus ausgeschlossen gewesen, als Jesus schon „bei Markus vom ersten Auftreten an von dem vollen Glanze der Göttlichkeit, mit dem der apostolische Christusglaube ihn umgeben hatte, umstrahlt ist. Er wird sogleich in der Taufe als Gottessohn anerkannt, gibt sich den messianischen Namen Menschensohn und offenbart in seinen Taten die göttliche Machtfülle“, so selbst P. Wendland, Die urchristlichen Literaturformen, Handbuch zum Neuen Testament, I, 3[2] S. 267.

Schon diese Betrachtung des Gesamtbildes von Mt 8/9 hat in den für die Lösung des synoptischen Problems entscheidenden Momenten: in der Frage der *Stoffauswahl* und des *Wortausdruckes*, namentlich aber bezüglich der *Anordnung* des Stoffes die Wagschale auf die Seite der Matthäuspriorität geneigt. Mit Recht hat ja J. Wellhausen, Einleitung in die drei ersten Evangelien, 1915, S. 43 nach dem Vorgang Lachmanns (Studien und Kritiken, 1835, S. 570 ff; Novum Testamentum Graece et Latine, 1850, II. Bd, Vorrede) *den ordo* als das wichtigste Kriterium bei der Untersuchung des schriftstellerischen Verhältnisses der Evangelien bezeichnet.

II. Doch nun zu den 12 Einzelstücken des Matthäischen Wunderzyklus:

1. *Die Heilung eines Aussätzigen* Mt 8, 1—4 mit Mk 1, 40—45; Lk 5, 12—16.

Wie Matthäus berichtet, stieg der Heiland nach der Bergpredigt, vom Volke begleitet, in die Ebene hinab. Hier trat ein Aussätziger zu ihm heran und bat um Heilung. Mit diesem *Zeit- und Ortskolorit*, das wie früher gesehen, Markus vermissen läßt, kann die Darstellung des Lukas, der die Wunderheilung in eine Stadt verlegt (5, 12), leicht in Einklang gebracht werden. Allerdings hat Lukas unter dem Einfluß des Markus die Aussätzigenheilung in einen sachlichen Zusammenhang gestellt, allein die bei Matthäus der Aussätzigenheilung unmitelbar folgende Heilung des Hauptmannsknechtes auf dem

Wege nach Kapharnaum hat auch Lukas (7, 1) unmittelbar an die Bergpredigt angeschlossen.

Während diese bestimmten Orts-Zeitangaben für eine chronologische Ordnung des Matthäus sprechen, könnte immerhin die Verknüpfung der Aussätzigenheilung mit der Bergpredigt aus Matthäus selbst erklärt werden. Sollte doch die Voranstellung der Aussätzigenheilung dem Nachweis dienen, daß Jesus seine programmatische Erklärung (Mt 5, 17: Meint nicht, ich sei gekommen, Gesetz oder Propheten aufzuheben) gleich beim ersten Wunder des Wunderzyklus (siehe auch Mt 8, 17) verwirklicht hat.

Diese Stoffanordnung bei Matthäus ist jedenfalls original, während bei Markus, der die Heilung ohne zeitlichen oder örtlichen Rahmen einfügt, nicht einmal der sachliche Gesichtspunkt klar erkennbar ist. Nach den einen Erklärern soll die Erzählung Mk 1, 40 ff die Mk 2, 1 ff beschriebenen Konfliktsgeschichten einleiten, nach andern soll sie das machtvolle Auftreten Jesu in Kapharnaum und die daran geschlossene Predigtreise Jesu illustrieren.

Ginge hier Matthäus im Gefolge des Markus, dann hätte doch der erste Evangelist wenigstens jetzt dem Aussätzigen-Wunder das erste Wunder des großen Kapharnaumstages angeschlossen, die Heilung des Besessenen (Mk 1, 21 ff). Warum ging Matthäus, wenn er aus Markus ein Wunderkapitel zusammenstellen wollte, sofort zur Heilung der Schwiegermutter des Petrus über? Chronologische Gründe konnten hier nicht im Wege stehen, denn Markus ist in diesem Zusammenhang chronologisch geordnet, und die Heilung des Besessenen fiel so gut wie die Heilung der Schwiegermutter Petri viel früher als die Heilung des Aussätzigen. Die Rücksicht auf das Itinerar hätte bei den beiden Wundern des Markusevangeliums kein Hindernis gebildet. Allerdings vermuten die Kritiker, Matthäus hätte die Besessenenheilung Mk 1, 23—28 ausgelassen, weil ihm Geschichten mit Dämonischen überhaupt anstößig seien. In Wirklichkeit hat der erste Evangelist in seinem für Juden und Judenchristen bestimmten Evangelium die in den heidenchristlichen Evangelien breit ausgesponnenen Teufelaustreibungen (vgl. Mt 8, 28 ff mit Mk 5, 1 ff, Mt 17, 14 ff mit Mk 9, 14 ff) nach seiner auch in anderen Erzählungen beobachteten Methode gekürzt und gemildert oder wie hier (Mk 1, 23 ff) ganz ausgelassen. Noch in seinem „Markus" hatte E. Klostermann, unbe-

einflußt von der synoptischen Fragestellung, geschrieben: Die erste Heilung eines Dämonischen hat Mt nicht, ohne daß man den Grund einsähe (S. 13).

Die Abhängigkeit des Matthäus von Markus zeigt sich nach der Zweiquellentheorie deutlich auch in der Darstellung der Wunderheilung. Die dramatische und psychologische Bewegtheit der Markusdarstellung sei ganz verschwunden (J. Weiß). Die Streichungen: Es erbarmte sich der Herr (Mk 1, 41 a), er zürnte heftig gegen den Geheilten (Mk 1, 43), also die Unterdrückung der menschlichen Affekte bei Jesus, sei eine Spezialität des ersten Evangelisten (Fr. Maier, Die drei älteren Evangelien, S. 162). Das Gebot der Geheimhaltung, das im Zusammenhang des Markus so wohl begründet, sei bei Matthäus angesichts der Volksmassen ganz sinnlos (J. Weiß). Ganz fehle bei Matthäus der Schluß der Markusgeschichte, der von dem gewaltigen Aufsehen meldet, das die Heilung gegen Jesu Willen erregte, es fehle auch die Notiz, daß Jesu Absicht, das Wunder geheimzuhalten, nicht erreicht wurde, daß sogar die Menge den Herrn noch mehr umdrängte. Unleugbar vermeide auch Matthäus in unserer Erzählung eine Reihe stilistischer Eigentümlichkeiten des Markus, so ersetze z. B. Mt 8, 2. 3 die Koordination durch Subordination (statt: er berührte ihn und sprach zu ihm schreibt Matthäus: er berührte ihn sprechend ...), es sei eine Verdeutlichung des Markus, wenn Mathäus 8, 2, wie oft, Herr hinzusetze.

Um mit diesen kleineren Abweichungen oder „Änderungen des Matthäus am Markustext“ zu beginnen, so sei hier an die Grundvoraussetzung der traditionellen evangelischen Quellenkritik erinnert: Der erst nach Markus entstandene griechische Matthäus konnte doch die typisch gewordene Stilisierung und Modernisierung des evangelischen Stoffes, des Markus speziell, seiner Bearbeitung des aramäischen Matthäus zugrunde legen.

Die bei Matthäus fehlende Anschaulichkeit und Lebendigkeit der Darstellung war wohl individuell bedingt, erklärt sich aber durchschlagend aus der bereits früher charakterisierten literarischen Art des 1. Evangeliums, das nicht schildern, sondern beweisen will. Wir haben schon früher gezeigt, wie diese Unterdrückung der menschlichen Affekte Jesu bei Matthäus nicht sekundären Charakter hat, gerade das hier bei Mk 1, 41 neben *ὀργισθείς* (er zürnte) gebotene *σπλαγχνισθείς* (er

fühlte Erbarmen) hat Matthäus viermal in seinem Evangelium verwendet. Allerdings fehlt Mt 8, 4 das Mk 1, 43 stehende, auch Matthäus 9, 30 und im späteren Johannesevangelium wiederholt vorkommende ἐμβριμησάμενος (ἐνεβριμήθη) (er zürnte), aber, wie die Lukas-Parallele beweist, ist die antike Erzählung im Gegensatz zur modernen in Psychologie und Charakteristik sparsam und keusch zurückhaltend (vgl. P. Wendland, Die urchristlichen Literaturformen[2], S. 271). Wenn Markus gelegentlich einzelne Affekte Jesu kurz hervorhebt, so beweist das nur wieder, daß kein Evangelist — wie Herder bemerkt — so wenig Schriftstellerisches, so viel lebendigen Laut eines Erzählers hat wie Markus (Wendland, a. a. O. S. 270).

Aber dieses Gebot der Geheimhaltung des Wunders, das nur bei Markus Sinn habe, wo die Heilung innerhalb der vier Wände eines Privathauses spiele, verrate doch in seiner Inkonsequenz bei Matthäus, wonach die Heilung in voller Öffentlichkeit vor sich gehe, die Bearbeitung des Markusberichtes durch Matthäus (Friedrich Maier, S. 162).

Diese Auffassung krankt an einer Reihe von Mängeln Wenn an den Erzählungen aller vier Evangelien noch ein wahres Wort ist, sagt treffend Th. Zahn (Das Matthäusevangelium, S. 332), dann hat Jesus seine Wundertaten nicht verbergen wollen. Gelegentlich lesen wir sogar, daß der Heiland ausdrücklich einem Geheilten einschärft, er solle seinen Angehörigen verkündigen, wie Großes Gott an ihm getan, so bei dem Geheilten im Gerasenerland (Mk 5, 19). In der Regel freilich mahnt Jesus die Geheilten zur Vorsicht. Er wollte nicht den Anschein erwecken, als ob er, wie er ihre Seelen heilen wollte, so auch gekommen sei, ihre Leibesnöten zu heilen. Nur zu bald zeigte es sich auch, daß die messianische Tatensprache seiner Wunder politisch-messianische Hoffnungen erweckte, die Jesus nicht befriedigen konnte. Wollte doch der Herr nicht als der Verführer erscheinen (Mt 27, 63), der die blinde Volksmasse auf Abwege führte. Auch dann, wenn das Verbot Jesu, eine Wundertat auszuschreien, unerfüllt blieb, hatte das Verbot einen Zweck: Jesus erschien dann als der in der Demut des isajanischen Gottesknechtes still wirkende Messias (Mt 12, 16 ff). Daß bei Markus das Verbot Jesu größere Berechtigung hatte als bei Matthäus, läßt sich nicht einmal bei der Heilung des Aussätzigen beweisen. Denn es geht aus Mk 1, 40 vgl. Lk 5, 12 oder aus Mk 1, 43 (er trieb ihn hinweg) keineswegs hervor,

daß Jesus den Aussätzigen, der sich doch auch nach dem Gesetz außerhalb der Stadttore aufhalten mußte (vgl. Mt 8, 5), im Innern eines Hauses geheilt hat. Wie wenig aber die Annahme, bei Markus pflege das Verbot, die Wundertaten zu verbreiten, der vorausgesetzten Situation zu entsprechen, bei Matthäus aber nicht, weil er blind das Verbot aus seiner Vorlage herübernehme, mit den Tatsachen übereinstimmt, wird schon durch Mk 7, 36 f bewiesen. Jesus wendet sich hier an Leute, die einen Taubstummen herbeibrachten und von dem Jesus umgebenden Volk nicht unterschieden werden. Wenn auch dann Jesus bei der Heilung einige Schritte sich vom Volke trennte, er richtete das Verbot doch wieder an die ganze Umgebung. Aber je mehr Jesus, sagt der Evangelist (Mk 7, 36), es ihnen verbot, desto mehr breiteten sie es aus. In unserer Geschichte liegt übrigens der Ton auch nicht auf dem Verbot selbst, sondern auf der Anweisung: Statt die Wundermacht Jesu auszuschreien, solle der Geheilte vielmehr die im Gesetz bei einer Heilung des Aussatzes vorgeschriebenen Formalitäten erfüllen, die auch der Wundertäter ihm nicht erlassen wollte. Bei dieser Auffassung erklärt sich auch, daß Jesus diesmal bei Matthäus sein Verbot nicht wie Mt 9, 30; 12, 10 „mit Affekt“, in drohendem Tone aussprach.

Gipfelt aber so die Heilungsgeschichte, speziell die Unterredung mit dem Geheilten in der Mahnung Jesu: Geh, zeige dich dem Priester und bringe das Opfer dar, das Moses verordnet hat, ihnen (den Priestern, den Hütern der Kultusordnung) zum Zeugnis, dann sollte wirklich die Matthäus eigentümliche Anordnung der Wunderheilung, die den Wunderzyklus eröffnet, einen Beweis für die affirmative Stellung Jesu zum Gesetz (Mt 5, 17—19) darstellen. Auch in der Anordnung des Lukas, der bis Kap. 6, 11 die Sachordnung des Markus (2, 1—3, 6) oder die Konflikte Jesu mit den Volksführern seinem speziellen Programm dienstbar macht, hat diese Betonung der Treue Jesu gegen das Gesetz einen gewichtigen Sinn, nur bei Markus scheint die nur aus seiner Abhängigkeit von Matthäus erklärliche Wendung: Was Moses verordnet hat, zum Zeugnis für sie (Mk 1, 44), in den Rahmen des Abschnittes Mk 1, 14—45 über das machtvolle Wirken Jesu in Galiläa nicht hineinzupassen.

Aber, sagen die Vertreter der Markuspriorität, Matthäus zeigt doch seinen sekundären Charakter in der Auslassung des

V. 45 (Mk 1, 45), der von einer Übertretung des Verbotes Jesu durch den Geheilten und von einem gewaltigen Andrange des Volkes meldet. Solche Fälle eines Nichtvermögens Jesu oder vom Drängen der Menge vermeide Matthäus zu berichten (E. Klostermann).

Daß hier nicht „tendenziöse Änderungen des Matthäus am Markustext“ vorliegen, zeigt doch überraschend z. B. Mt 9, 31, wo auch der erste Evangelist von den geheilten Blinden berichtet: Jesus fuhr sie an und sprach: Seht zu, daß es niemand erfährt! Sie aber gingen hinaus und verbreiteten seinen Ruf in der ganzen Gegend.

Wir kennen bereits diese keusche Beschränkung des Evangelisten auf seine Ideengeschichte, warum soll er in Weise des volkstümlichen Erzählers Markus alles geschichtliche Detail vorführen, auch wenn es zum Plane seines literarischen Werkes nicht gehört? Sicherlich hat auch Matthäus vom Drängen der Menge nicht deshalb zu berichten unterlassen, weil er Mt 9, 1 fortfahren will: Jesus kam in seine Stadt, was nicht zu Mk 45 passe (E. Klostermann). Denn in diesem Falle würde ja bereits Mt 8, 6: Als Jesus nach Kapharnaum hineinkam, ähnlich die folgenden Erzählungen nicht gepaßt haben. Auch Mk 2, 2: Als Jesus nach Tagen wieder nach Kapharnaum kam u. folg., würde dann schlechterdings nicht mit Mk 1, 45 vereinbar sein.

Jetzt noch einen Blick auf die Lukasparallele! Mit Matthäus berührt sich der 3. Evangelist in der Abschwächung des psychologischen Momentes der Erzählung, nur Matthäus und Lukas bringen die Anrede: Herr, wenn du willst ... (Mt 8, 2; Lk 5, 12). Gleichwohl überwiegt die Übereinstimmung des Lukas mit Markus (vgl. Lk 5, 15 f), durch ihn könnte auch der Gleichlaut des Lukas mit Matthäus vermittelt sein. Die Anrede „Herr“ könnte auf späterer Angleichung des Matthäus an Lukas beruhen, so auch die stilistischen Eigentümlichkeiten (z B. Mt 8, 3; Lk 5, 13 und Mk 1, 41). Daß Lukas auch sorgfältige Nachforschungen bei den Augenzeugen der evangelischen Geschichte (Lk 1, 3) angestellt hat, zeigen seine Sondernotizen (Lk 5, 12 in einer Stadt; Jesus zog sich in die Einsamkeit zurück, um zu beten Lk 5, 15). Der Ausdruck „voll von Aussatz“ verrät den Mediziner.

2. Der Hauptmann von Kapharnaum Mt 8, 5—13; Lk 7, 1—10 und 13, 28 f.

Laut der Zweiquellentheorie schob Matthäus nach der Aus-

sätzigengeschichte eine beim Einzug in Kapharnaum zu denkende Episode mit dem gelähmten Knecht des Hauptmanns ein, die wahrscheinlich aus Q stammt und schon hier ihren Platz nach der Bergpredigt gehabt haben wird (Fr. Maier). Am Ende soll diese Heilung (Mt 8, 5 ff) gar die Gelähmtengeschichte Mk 2, 1 ff ersetzen, die für einen weiteren Kapharnaumbesuch zurückgestellt werden mußte (E. Klostermann). Diese Vermutungen sind so willkürlich, wie die Annahme einer angeblich dritten Form der Geschichte vom Hauptmannsknecht Jo 4, 46—54 oder gar die Meinung, die Erzählung sei eine Dublette der Jairusgeschichte (Wellhausen) oder der Geschichte der Kanaanitin (H. Holtzmann).

Nach der bestimmten Angabe des Lukas und Matthäus ist Wirklichkeit, nicht synoptische Mache, daß Jesus nach der Bergpredigt beim Eintritt in die Stadt Kapharnaum den Knecht oder besser den Burschen eines heidnischen, im Dienste des Herodes Antipas stehenden Hauptmanns geheilt hat.

Auffallen könnte, daß Markus diese Geschichte nicht von Matthäus übernommen hat. Der Grund liegt wohl in der tieferen Idee der Erzählung. Obwohl als Wundergeschichte ausgewählt, soll ähnlich, wie die Aussätzigengeschichte, auch die Hauptmannsgeschichte veranschaulichen, wie Jesus treu dem Gesetz gelebt und gewirkt hat. Dort schickt der Messias den wunderbar Geheilten, gesetzlich Unreinen zur gesetzlichen jüdischen Aufsichtsbehörde, hier unterläßt er es, in das unreine Heidenhaus zu treten. „Ich soll, frägt Jesus, kommen und ihn heilen?" Die Spannung, die sein Bewußtsein, der Messias Israels dürfe kein heidnisches Haus betreten und sein erbarmungsvolles Verlangen, Menschenleid zu lindern hervorrief, wurde erst durch die überwältigende Demut und den himmelstürmenden Glauben des Hauptmanns, Jesus könne auch durch sein raum- und zeitdurchdringendes Machtwort Rettung bringen, der Lösung entgegengeführt. So wird klar, warum Markus diese in streng jüdische Farben getauchte Geschichte in sein Heidenevangelium nicht aufgenommen hat.

In den Einzelheiten des Vorgangs, auch in den berichteten Reden, ferner im Wortausdruck weichen Matthäus und Lukas so tiefgreifend voneinander ab, daß die moderne Annahme einer gemeinsamen schriftlichen Quelle (Q) ganz unwahrscheinlich ist.

So tritt nach Matthäus der Hauptmann sofort unmittelbar mit Jesus in Verkehr, nach Lukas schickt er zuerst die Vorsteher der kapharnait'schen Judenschaft, dann seine Freunde zu Jesus um Vermittlung. Diese Differenz könnte ja zunächst den Eindruck hervorrufen, Matthäus habe, wie in anderen Erzählungen Markus, so hier Lukas ins Kürzere gezogen. Nach sonstigem Sprachgebrauch erscheint dann der Auftraggeber auch bei Mittelspersonen als Autor. Die Stelle ist aber ein Kronzeugnis dafür, daß die Verkürzung eines Textes nicht in allen Fällen eine Abhängigkeit begründet. Denn um einer solchen Einzelheit willen kann das anerkannte synoptische Verhältnis des Matthäus zu Lukas nicht auf den Kopf gestellt werden. Es ist auch bei voller Anerkennung der Ursprünglichkeit des lukanischen Berichtes noch der Fall denkbar, daß Lukas und Matthäus aus einer gemeinsamen Quelle schöpfen. Daß es aber die mündliche überlieferung, nicht die sagenhafte Qquelle ist, scheinen doch die großen Verschiedenheiten der Parallelberichte zu fordern.

So ist der jüdischgesetzliche Hintergrund der Erzählung bei Lukas ganz verschwunden. Das Widerstreben Jesu, in das heidnische Haus zu gehen, tritt ganz zurück (vgl. Mt 8, 7), es ist höchstens angedeutet in Lk 7, 3 f. (sie baten Jesus angelegentlich). Hellere Lichter hat dann Matthäus dieser Geschichte aufgesteckt, wenn ihm die Hauptmannsgeschichte, als erstes Beispiel eines jesusgläubigen Heiden, prophetisch auf die Berufung der Heiden, die Verwerfung der Juden, also auf die Grundidee des ersten Evangeliums hinweist. Die nur von Matthäus beigeschlossenen Herrnworte Mt 8, 11 f.: Ich sage euch aber: Viele werden kommen von Osten und Westen und werden zu Tische liegen mit Abraham, Isaak und Jakob im Himmelreich usw., werden ja zumeist bei Lukas 13, 28—30 lokalisiert, sie heben aber trefflich den Ideenzusammenhang unserer Geschichte heraus. Dem aussätzigen Juden, der zur Beobachtung des Gesetzes angehalten wird, tritt der gläubige Heide gegenüber, der die gottgewollte Schranke im Wirken Jesu anerkennt und deshalb durch die wunderbare Fernheilung seines Dieners belohnt wird, vgl. Zahn (Das Matthäusevangelium, S. 340), der auch auf den Gegensatz von Mt 1, 21 und 2, 1—12 (Weisen aus dem Morgenlande), 4, 23 (im Volke) und 4, 24 (in Syrien) hinweist. Matthäus hat ferner, wie selbst die Kritiker annehmen, die ursprüngliche Reihenfolge der Herrnworte und

meist auch den besseren Text aufbewahrt (E. Klostermann). Bei Lukas stehen die Worte: Dann wird Heulen und Zähneknirschen sein... voraus und die Heidenberufung wird mit den Worten geschildert: Von Ost und West, von Nord und Süd werden sie kommen und im Reiche Gottes zu Tische sitzen... Das jüdische Kolorit ist verwischt. Gewiß zeigt der spätere Evangelientext auch an unserer Stelle gerade in den Reden Jesu vielfache Angleichung, aber die Textkritik hat jetzt festgestellt, daß Mt 8, 10 nicht wie Lk 7, 9 (Nicht einmal in Israel habe ich solchen Glauben gefunden) zu lesen ist: Bei keinem habe ich solchen Glauben in Israel gefunden. Ebenso ist Lk 7, 7 der Imperativ: er soll geheilt werden zu lesen, nicht das Futurum aus Mt 8, 8: er wird geheilt werden. Ganz differiert wieder der Schluß der Hauptmannsgeschichte. Lukas berichtet kurz: Bei ihrer Rückkehr trafen die Boten den Knecht gesund an. Nach Matthäus sprach Jesus zum Hauptmann: Geh; wie du geglaubt hast, geschehe dir. Und der Knecht genas zur selben Stunde.

Hätten die Evangelisten so willkürlich eine literarische Quelle verändert? Nur in dem demütigen Glaubensbekenntnis des Hauptmanns Mt 8, 8—10 mit Lk 7, 6 b—9 treten bei mehrfacher Verschiedenheit auch starke Berührungen auf. Wenn hier Lk 7, 7 b statt seiner sonstigen Bezeichnung des Kranken mit *δοῦλος* Knecht (7, 3. 10) das Matthäische *παῖς* = Diener, Bursche wählt, so könnte man sogar von einem literarischen Zusammenhang sprechen. Aber gerade diese Kernworte der Erzählung: O Herr, ich bin nicht würdig . . ., die übrigens Lukas mit manchen Arabesken verziert hat, wird die Missionspredigt wesentlich treu überliefert haben.

3. Im Hause des Petrus (Mt 8, 14—17 mit Parallel. Mk 1, 29—34; Lk 4, 38—41).

Nicht zeitlich, aber als Gipfelpunkt des Wunderzyklus im engeren Sinn (Mt 8, 1—17) schließen sich an die Erzählung vom Hauptmannsknecht die wunderbaren Heilungen in Simons Hause an.

Köstlich klingt es, wenn die Zweiquellentheorie die Abhängigkeit unseres Matthäusberichtes von Markus folgendermaßen illustriert: Auf den Aussätzigen, der außerhalb Kapharnaums geheilt wird, folgt beim Einzug in Kapharnaum aus Gründen des Itinerars die aus Q eingeschobene Hauptmannsgeschichte. Die Teufelaustreibung in der Synagoge zu Kaphar-

naum, die jetzt nach Mk 1, 23—28 treffen sollte, ist Matthäus anstößig, darum folgen der Reihe nach auf diese Lücke — die Lücke in der Reihe, die keinen Anfang und nur eine einzige Fortsetzung hat — die in einem Hause zu Kapharnaum erfolgten Heilungen Mk 1, 29—34 (Wellhausen, E. Klostermann).

Beweiskräftig für die Abhängigkeit des Matthäus von Markus sei auch, daß Matthäus durch Streichung der Synagogenszene und der großen Wirkung der Teufelaustreibung (Mk 1, 21 ff) die Ansammlung der vielen Kranken und Besessenen in Simons Hause unmotiviert sein läßt und speziell auch nicht erwähnt, warum die vielen Kranken und Besessenen gerade an einem späten Abende noch in Simons Haus zusammenströmten. Aus Markus (Lukas) wissen wir aber, daß jener Tag ein Sabbat war und mit Sonnenuntergang die gesetzlich vorgeschriebene Heilighaltung des Sabbats außer Kraft trat.

Sonderbar! Wenn Matthäus „Ungenauigkeiten und Irrtümer“ ausmerzt wie z. B. Mt 12, 4 gegen Mk 2, 26 (Allen, E. Klostermann), dann ist er „sekundär“ gegen Markus. Verwirrt er aber an anderen Stellen, so hier, die lebensfrische Darstellung des Markus, dann ist er erst recht abhängig von Markus.

Wollte man doch lieber den anerkannt tüchtigen ersten Evangelisten immer zuerst aus sich selbst zu erklären suchen!

Matthäus schließt die nach Markus und Lukas sehr früh im Leben Jesu anzusetzenden Heilungen in Petrus' Haus an die nach der Bergpredigt in eine spätere Zeit führende Hauptmannsgeschichte, weil ihm die noch in später Abendstunde sich entfaltende Heilandstätigkeit Jesu ein lebendiger Beweis ist für die prophetisch verkündigte Messiaswirksamkeit des Herrn. Mit origineller Zugrundelegung des hebräischen Urtextes zeigt Matthäus, wie Jesus in dieser Heilandstätigkeit sich als Jahweknecht erweist, der nicht bloß wie die Septuaginta schon hier (Is 53, 4) übersetzt, die Sünden, sondern auch die Leiden und Krankheiten der Menschheit auf sich lädt und mit sich trägt und hinwegnimmt. Durch das sein ganzes Wesen ergreifende Mitleid, durch seine angestrengte Tätigkeit als Wunderarzt hat der Heiland, dem persönlich keine Krankheit zugestoßen ist, die Krankheiten und Leiden der Menschen auf sich genommen.

Warum soll Matthäus, um diesen originellen Leitgedanken

herauszustellen, den volksmäßig geschilderten Kapharnaumstag bis in seine Einzelheiten hinein erzählen? Ja, wir behaupten: Wenn Matthäus den Markusbericht zugrunde gelegt hätte, dann würde er wohl, so ähnlich, wie in den beiden vorausgegangenen Geschichten (Aussätzigenheilung, Hauptmannsknecht) auch an der Sabbatswirksamkeit Jesu in Kapharnaum illustriert haben, wie Jesus in seiner Heilandstätigkeit das Sabbatsgebot sogar von seiten der Hilfesuchenden beobachten ließ. Im Detailbericht können hier die kleinen stilistischen Verbesserungen, die der griechische Matthäus bei der Bearbeitung des aramäischen Originals auch am Markustext anbringen konnte, so z. B. das feinere ἥψατο (berührte) V. 15 gegen das derbere κρατήσας (Mk 1, 31 faßte sie an der Hand), die Weglassung des tautologischen V. 32 b (Als die Sonne untergegangen war), auch die noch durchgreifendere Stilisierung des Markustextes im Lukasevangelium, z. B. Mk 1, 31 gegen Lk 4, 19 („berührte" fehlte ganz), übergangen werden, schärfer soll namentlich eine viel besprochene „tendenziöse Änderung des Matthäus am Markustext" ins Auge gefaßt werden. Markus lasse (V. 32) unbefangen πάντας ... alle Kranken und Besessenen der Stadt herbeibringen, aber nur viele Kranke und Besessene geheilt werden. Matthäus wolle aber der Meinung vorbeugen, als ob Jesus nicht alle geheilt habe, deshalb schreibe er, Jesus habe alle geheilt (E. Klostermann, Wellhausen u. v. a.). Aber so schrill lauten hier die Gegensätze nicht, wie sie z. B. Wellhausen, Evangelium Matthäi[2], S. 36, formuliert: Markus sagt, sie brachten alle und er heilte viele; Matthäus umgekehrt, sie brachten viele und er heilte alle! Matthäus schreibt vielmehr: Man brachte viele Besessene zu ihm. Da trieb er die Geister mit (seinem) Wort aus und heilte alle Kranken ... Mt 8, 16 f. Noch im „Markus" von E. Klostermann (S. 16) heißt es: daß an diesem Abend nicht mehr alle Kranke geheilt werden konnten, will Markus kaum betonen.

Das ginge auch gegen seine volkstümliche Darstellung, die gerade im Umkreis unserer Stelle von Hyperbeln wimmelt (V. 5. 33. 37 usw.). Der „enthusiastische Bericht" des Markus über diese erste Massenheilung im Evangelium bereitet auch so den Modernen starke Beklemmungen (vgl. J. Weiß, Die Schriften des Neuen Testamentes[2] I, 83 ff).

Daß die Heilungen bei Matthäus nicht „wunderbarer" sind als bei Markus, weil Jesus Mt 8, 16 durch oder mit seinem

„Wort“ heilte, bei den Teufelaustreibungen also den „exorzistischen Apparat“ vermied, wird schon durch Mt. 8,15 zurecht gestellt, wo gerade bei Matthäus (nicht bei Lukas) von einer Berührung der Fieberkranken zu lesen ist. Gerade hier zeigt hinwiederum Lukas, der, viel drastischer als Markus, Jesus über die Fieberkranken stehen, das Fieber schelten (Lk 4,39 f), bei der Massenheilung von Jesus einem jeden Kranken die Hand auflegen läßt, daß die Heilung allein durch das Wort, die Weglassung von Heilmitteln nicht allein schon den sekundären Charakter eines Evangeliums, hier des Matthäus, beweisen kann.

4. Sprüche über die Nachfolge Mt 8,18. 19—22 mit Mk 4,35; Lk 8,22; 9,57—60.

Mit einem großen Ruck führt uns der erste Evangelist von der Heiltätigkeit Jesu in Simons Haus zum rastlosen Wanderleben des Heilands, zum zweiten Abschnitt des Wunderzyklus (Mt 8,18—9,34).

Wie es seine Art ist, hatte Matthäus (8,14—17) einzig und allein den Leitgedanken jener Heilandstätigkeit scharf herausgearbeitet, dagegen die äußeren Umstände, das Zeit- und Ortskolorit vernachlässigt. So erfahren wir aus Markus (Lukas), daß in Simons Hause ein großes Gedränge entstand, daß Jesus den Besessenen verbot, von seiner Messianität zu reden. In den Gedankengang des Matthäus paßte auch nicht die Flucht Jesu in die Einsamkeit, von der Markus im Anschluß an Jesu Wirksamkeit erzählt (Mk 1,35—39 mit Lk 4,42—44). Mit Recht sagt E. Klostermann, die Vermutung, daß Jesus durch seinen frühen und heimlichen Aufbruch einer weiteren Heiltätigkeit habe ausweichen wollen, entspricht kaum der Meinung des Markus. Die dann im Markusbericht liegende Idee von der rastlosen Wirksamkeit Jesu in ganz Galiläa wäre für Matthäus aber nicht „wertlos“ gewesen, er hat jedoch in stärkeren Strichen (Mt 8,18 ff) diesem Gedanken Ausdruck verleihen wollen. Nur setzt er mit seinen Berichten erst in einer späteren Zeit der galiläischen Wirksamkeit ein, nämlich mit der Überfahrt Jesu ins Gerasenerland (vgl. Mk 4,35; Lk 8,22). Nach der bestimmten Angabe Mk 4,35 fand aber diese Fahrt am Abend nach der Parabelrede Jesu statt. Ebenso bestimmt verknüpft der erste Evangelist mit dieser Abreise Jesu die Szene mit den zwei Männern, die vom Herrn über seine Nachfolge belehrt werden (Mt 8,19—22 mit

Lk 9, 57—60). Ein Schriftgelehrter, der Jesus folgen will, muß aus Jesu Munde die Klage vernehmen, der Menschensohn habe nicht, wo er sein Haupt hinlegen könnte. Einem seiner Jünger, der erst seinen Vater begraben lassen will, wird eingeschärft: Folge mir, lasse die Toten die Toten begraben.

Nun soll diese Episode wohl zur Situation, aber nicht in den großen Zusammenhang des Wunderzyklus hineinpassen (E. Klostermann). Angemessener als Matthäus, der die Überfahrt Mt 8, 18 (fortgesetzt 8, 23) wegen Mt 8, 20 an diese Stelle vorschiebe, damit Jesus auf der Wanderung erscheine, versetze Lukas diese Perikope in eine spätere Periode, wo Jesus seine Heimat verlassen hat, um nach Jerusalem zu reisen (Wellhausen). Aber wenn Matthäus in der Regel das geschichtliche Detail, wie namentlich die Zeitverhältnisse, sorglos behandelt, dann muß man doch bestimmte Angaben des Evangelisten um so ernster nehmen. Die Veranlassung der Szene ist auch bei Matthäus zweckentsprechender als bei Lukas. Denn bei Matthäus fallen die Worte unmittelbar vor der Überfahrt, die sofort zur Entscheidung drängt, bei Lukas gelegentlich einer Wanderung zu Lande. Nur bei Matthäus wächst auch die Aussprache scharf aus der Situation heraus. Jesus ist übermüdet, fällt im Schifflein sofort in Schlaf, er hat wirklich kein Plätzchen, wo er vor dem Andrang des Volkes Ruhe finden kann, er sucht notdürftigen Ersatz in einer Überfahrt über den See.

Auch inhaltlich gebührt nicht Lukas, sondern Matthäus die Priorität in der Formulierung der Spruchgruppe. Übereinstimmung herrscht vor allem darin, daß die Variante des zweiten Spruches, die Worte: Wer die Hand an den Pflug legt usw., Lukas hinzugefügt, nicht Matthäus ausgelassen hat (Wellhausen). Wohl stimmt der erste Spruch bei Matthäus mit Lukas fast wörtlich zusammen, aber beim zweiten führt nur Matthäus den Fragesteller als Jünger ein, und doch setzt auch Lukas voraus, daß Jesus nicht einem Gläubigen, sondern einem Prediger des Reiches Gottes das Gewissen schärfen will (Lk 9, 60). Nur weil Lukas den Mann nicht von vornherein als Jünger eingeführt hat, muß er, anders wie Matthäus, die Aufforderung zur Nachfolge voranstellen (Lk 9, 59). Wenn Wellhausen den lukanischen Text bevorzugt, weil nur bei Lukas der Gegensatz klar hervortrete: Der, der sich meldet, wird abgewiesen (Mt 8, 19), dagegen ein anderer, der sich nicht gemeldet

hat, erhält den Ruf und soll ihm unverzüglich folgen, so verkennt er, daß der Evangelist über den Erfolg der Worte Jesu nichts verrät. „Nur auf Jesu Worte kam es dieser Überlieferung an.“

Erwägt man alle die Verschiedenheiten der beiderseitigen Berichte, vor allem den andersartigen geschichtlichen Zusammenhang bei Matthäus und Lukas, dann wird man schwerlich mit der Zweiquellentheorie diese Spruchgruppe aus einer Matthäus und Lukas gemeinsamen Quelle (Q) ableiten.

5. Die Stillung des Seesturms (Mt 8, 23—27 mit Mk 4, 36—41; Lk 8, 23—25).

Schon Lachmann und in seinem Gefolge namentlich Wellhausen möchten die im Markusevangelium erst später folgende Sturmbeschwörung und Gerasenergeschichte deshalb vorgeschoben sein lassen, weil Matthäus aus Anlaß der Täuferbotschaft (Mt 11, 5) auch die Auferweckung des Jairustöchterleins und die sich anschließenden Heilungen der Blinden und Tauben vorausnehmen mußte. Die moderne Zweiquellentheorie findet selbstverständlich in diesen Matthäus-Erzählungen „skizzenhafte Exzerpte“ aus Markus, „Verschlechterungen“ neben einzelnen Verbesserungen des Markusberichtes. E. Klostermann läßt nach Allen sogar Matthäus ordnungsmäßig mit Mk 4, 35—5, 20 (Sturmbeschwörung und Gerasenergeschichte) fortfahren. Auf die früher genannte „Lücke“ und die Heilungen in Simons Hause hätte wohl Mk 1, 35—39 folgen müssen, es war aber für Matthäus hier wertlos. Mk 1, 40—45 (Aussätzigengeschichte) war schon vorweggenommen, 2, 1—22 (Gelähmtenheilung bis Fastenfrage) mußte als zu noch einem weiteren Besuche Kapharnaums gehörig (2, 1) zurückgestellt werden, 2, 23—4, 34 sollten unter anderen Gesichtspunkten später (c. 12. 13) erscheinen. Also —.

In Wirklichkeit hat, wie schon früher gesehen, Matthäus eine aus dem Leben gegriffene chronologische Reihe von Heilandstaten und Heilandslehren zusammengeordnet, in deren Mitte seine eigene Berufung (Mt 9, 9) fällt. Hätte der erste Evangelist die Sabbatsgeschichten und die Parabelpredigt (Mk 2, 23 ff.) absichtlich in die Kap. 12 und 13 zurückgestellt, dann durfte er doch wohl auch die Konfliktsgeschichten Mk. 2, 1—22 (vgl. Mt 9, 1—17) nicht in unsere Reihe aufnehmen. Matthäus hat deshalb auch nicht willkürlich die Lage von Mk 5, 21 mit 2, 1 identifizieren müssen. Wollte man in unserem

Zusammenhang von Abhängigkeit oder sekundärem Charakter sprechen, dann fiele eher Verdacht auf Markus, der die drei Machtoffenbarungen Christi (Sturmbeschwörung, Gerasenergeschichte, Auferweckung des Jairustöchterleins) zur Beleuchtung der Glaubensentwickelung der Jünger und des Volkes zusammengestellt hat. Fast allgemein anerkannt ist ferner, daß Mk 2, 1 ff keine neue historische Kapharnaumperiode, sondern ein neuer sachverwandter Zusammenhang mit lauter Konfliktsgeschichten beginnt.

Im Detail zeigt allerdings der Matthäusbericht über die Sturmbeschwörung einige Züge, die als Abschwächungen oder Milderungen des Markusberichtes aufgefaßt werden könnten. So rufen die Jünger in Sturmesnot nach Matthäus: Herr, rette, wir gehen zugrunde, nach Markus: Meister, kümmert es dich nicht, daß wir zugrunde gehen? Der Klage: Was seid ihr so furchtsam, ihr Kleingläubigen (Mt 8, 26) steht der schroffere Vorwurf (Mk 4, 40) gegenüber: Was seid ihr zaghaft? Habt ihr noch keinen Glauben? Die Verwunderung der Leute über die Stillung des Seesturmes (Mt 8, 27) steht im Gegensatz zur Furcht der Jünger über diese Wundertat! Matthäus führt hier Leute ein, „von denen man nicht weiß, woher sie kommen".

Meint Matthäus etwa die Leute auf den Schiffen, die nach Mk 4, 36 die Barke des Herrn begleiteten? Aber dann müßte er Markus sehr oberflächlich gelesen haben. Denn nach Markus (Lukas) sind es ja die Jünger, welche Schrecken über die Machttat Jesu äußern. Hätte Matthäus Markus vor sich gehabt, dann hätte er wohl sicher jene, für seinen Text so vorteilhafte Notiz bei Markus mit herübergenommen. Matthäus unterscheidet sich auch von Markus in der Aufeinanderfolge der Worte Jesu. Nach dem ersten Evangelisten rügt der Herr, psychologisch wahrscheinlicher, zuerst die Angst der Jünger, erst die so zum Glauben Gestimmten sollen die Wundertat Jesu erfahren. Markus (Lukas) scheinen ihre Aufmerksamkeit mehr dem Wunder selbst zuzuwenden und fügen unter einer gleichfalls für die Matthäusauffassung sprechenden Einführung (καὶ εἶπεν, καὶ λέγει) die Rüge der Jünger hinzu. Zahn möchte auch die Darstellung des Matthäus, der nicht die Jünger, sondern die Leute ihr Staunen über das Wunder äußern läßt, über den Markusbericht stellen (Das Lukasevangelium, S. 349, A. 24). Die Jünger, die bereits die Auferweckung des Jünglings zu Naim erlebt hatten, wären doch nicht außer

sich geraten über die Sturmbeschwörung. Allein die Stillung des Seesturms erfolgte doch vor der Bergpredigt (siehe Matthäusberufung 9, 9) und jene Totenerweckung erst nachher.

Immerhin steht der Markusbericht so stark unter der gerade beim zweiten Evangelisten in den Vordergrund gerückten Glaubensbezeugung und Glaubensentwickelung der Jünger, daß wir nicht eine verdächtige Abschwächung der Markusdarstellung bei Matthäus annehmen müssen. Die derbere Fassung der Angstrufe der Jünger um Hilfe, der Rüge Jesu an die Jünger hängt gleichfalls mit jenen Leitgedanken des Markus zusammen, erklärt sich aber auch aus dem volkstümlichen Charakter des Evangeliums selbst, der in anderen harmlosen Zügen der Erzählung (Mk 4, 38. 39) gleichfalls hervortritt. Äußerstenfalls könnten wir hier, wie in der Stilisierung, die Hand des griechischen Bearbeiters des Matthäusevangeliums sehen. Warum durfte dieser nicht einer zarter fühlenden Zeit Rechnung tragen?

6. Die gadarenischen Besessenen (Mt 8, 28—34 mit Mk 5, 1—17; Lk 8, 26—37). In einem Meisterstück volkstümlicher Erzählungskunst führt uns der zweite Evangelist die für seine heidenchristlichen Leser doppelt lehrreiche Geschichte eines in dämonischen Machtbereich geratenen, durch die Lebensmacht des Evangeliums aber geretteten Menschen vor Augen. Wie verblaßt vor diesem lebensvoll gezeichneten Gemälde die dürre Skizze oder, wie die Modernen sagen, der magere Auszug des Matthäus! Wer aber eine wirklich von Markus gespeiste Darstellung vergleichen will, halte neben den Markusbericht den zwar wie gewöhnlich stilistisch verfeinerten, aber sachlich bis in einige Unebenheiten hinein mit der Vorlage übereinstimmenden Lukastext!

Gewiß ist Matthäus die ihm etwa grotesk erscheinende Geschichte des Markus nicht „anstößig“, aber ihm steht ein anderes Ziel vor Augen, als er diese Teufelaustreibung im Ostjordanland in seinen Wanderbericht über den Messias einreihte. Was wie ein Motto über diesem zweiten Wunderabschnitt steht Mt 8, 20: Der Menschensohn hat nicht, wo er sein Haupt hinlegen könnte, das hat auch diese dem Heiland auf einer Erholungsfahrt über den See gleichsam abgerungene Heilandstat besiegelt. Deshalb beschränkt sich der Evangelist auf die kurze Beschreibung des Wunders und der Undankbarkeit der Ostjordanleute. Schneidend tönt uns am Schlusse der

Geschichte entgegen: Und sieh, die ganze Stadt ging hinaus, Jesus entgegen, aber da sie ihn sahen, baten sie ihn, *er möchte sich aus ihrem Gebiete entfernen!* Daß Matthäus nicht am Tische des Markus sitzt, ergibt sich auch aus dem Sondergut des ersten Evangeliums. So wütet der Besessene nach Matthäus vor allem gegen andere, die des Weges kommen (Mt 8, 28), nach Markus in erster Linie gegen sich. Während der Besessene des Markus nicht außer Landes gejagt werden will, wollen die Besessenen des Matthäus *nicht vor der Zeit* gequält werden. Fein „theologisch" wenden sie ein, es ist noch zu früh, sie der Höllenqual zu überantworten. Die Dämonen dürfen die Menschheit plagen „bis zum Tage des großen Endgerichtes" (Henoch 16, 1; vgl. E. Klostermann, Matthäus, S. 217). Auch der „Dual" der Besessenen bei Matthäus ist nicht Anleihe bei Markus. Die Annahme, daß Matthäus eine lächerliche Vorliebe für die Zweizahl habe, „ist selbst lächerlich" (Zahn). Ähnlich ist die Verdächtigung, Matthäus wollte die Wunderbarkeit der Geschichte steigern, zu beurteilen. Die „beliebteste" Erklärung, daß ähnlich wie in Mt 9, 27 ff wenigstens in dieser Zahl noch die von Matthäus ausgelassene Geschichte Mk 1, 23—26 nachwirke, hat selbst E. Klostermann (Matthäus, S. 217) angezweifelt, wenn er fortfährt — freilich sollte deren Einfluß doch schon in Mt 4, 24; 8, 16 erschöpft sein. So bleibt immer noch die altüberlieferte Ansicht bestehen: Matthäus hat den wahren geschichtlichen Sachverhalt festgehalten, Markus wird auch hier seine *Vorliebe zur Individualisierung* bewährt und sein Augenmerk auf den hervorragenden Besessenen beschränkt haben. Aus der Neigung des Markus, „das Einzelne und Besondere hervorzuheben, während Matthäus sich allgemeiner auszudrücken pflegt" (Zahn), wird auch die gleichfalls für die Selbständigkeit des Matthäus sprechende *geographische Notiz* Mt 8, 28 zu erklären sein.

Nach Zahns scharfsinniger textkritischer Erforschung der Mt 8, 28 mit Parallelen überlieferten Varianten wird nämlich im ersten Evangelium als Landungsplatz, an dem Jesus ausstieg, das Gebiet von Gadara (χώρα im politischen Sinn das Territorium der Gardaritis), bei Markus (Lukas) das den Bürgern der viel näher gelegenen Stadt Gergesa gehörige Land zu lesen sein (Zahn, Das Evangelium des Lukas, S. 350).

In diesem Licht ist somit Matthäus nicht ein dürftiger Auszug aus Markus, sondern eine selbständige, aus der Über-

lieferung geschöpfte Skizze. Wie bisher überall läßt der erste Evangelist alles rhetorische und stilistische Beiwerk, alles bloß malende Detail, in unserer Geschichte die breite Schilderung des Tobsüchtigen (V. 3—5), das Gespräch Jesu mit den Dämonen (V. 8—10), die Abschiedsszene mit dem Geheilten (V. 18—20) völlig außer acht. Es kann deshalb auch nicht Tendenz sein, wenn Matthäus mit dem ganzen Stück (V. 8—10) auch die Frage, die Jesus stellt (Mk 5, 9), nicht berichtet.

Beherzte Vertreter der Matthäuspriorität wollen freilich noch weiter gehen und bei aller Anerkennung der gerade hier reichlich fließenden Petruserinnerungen des Markus den zweiten Evangelisten sogar einen festen Erzählungstypus im Sinne des Matthäusevangeliums durch jene Petruserinnerungen erweitern und beleben lassen (vgl. Wohlenberg, Das Evangelium des Markus, S. 159; Zahn, Das Evangelium des Matthäus, S. 366). Sicher begegnen uns in der Darstellung des Markus auffällige Unebenheiten, so z. B. V. 3—5, wo V. 4 fast wie eine spätere Ausführung von 3[b] aussieht (E. Klostermann), wo sogar die ganze breite Schilderung des Tobsüchtigen mit zuerst relativischer, dann selbständiger Verknüpfung wie ein Nachtrag zu der bei Matthäus vorliegenden Erzählung erscheint. Es ist auch V. 8—10 nicht in der natürlichen Ordnung erzählt, wenn die Bitte des Besessenen, nicht außer Landes verwiesen zu werden, durch einen parenthetischen Satz (V. 11) getrennt ist, und doch von der anderen Bitte, einen Wohnungswechsel in die Schweine vornehmen zu dürfen, bei beiden Bitten dasselbe Verbum (παρακαλεῖν), nur in verschiedenem Tempus und Numerus, angewendet wird. Selbst Lukas hat diese schwerfällige Darstellung nicht beseitigt, während bei Matthäus alles glatt verläuft.

7. Die Heilung des Gelähmten (Mt 9, 1—8 mit Mk 2, 1—12; Lk 5, 17—26). Mit Mk 2, 1 beginnt die schon früher signalisierte Reihe von Konflikten zwischen Jesus und den jüdischen Volksführern. Schlag auf Schlag treten die Gegner gegen Jesus auf: Zuerst richten sie hämische Gedanken gegen Jesus (2, 1—12), dann interpellieren sie seine Jünger (2, 13—17), zuletzt ihn selbst (2, 18—28) und planen schließlich bereits seinen Tod (3, 1—6). Diese regelrechte Steigerung in der Anordnung ist dem Schriftsteller geradeso zuzuschreiben wie die Anhäufung dieser Konfliktsgeschichten an einem Punkte (E. Klostermann, Markus, S. 18). Noch mehr

tritt dieser schriftstellerische Charakter der Anordnung bei Lukas hervor, der die aus Markus entlehnten Geschichten noch schärfer in den Rahmen seines in Nazareth verkündigten Programmes einspannt: Jesus der Heiland der Sünder, der Kranken.

So dürfen wir zuversichtlich annehmen, daß Matthäus seine bestimmte zeitgeschichtliche Zeichnung der Situation (Mt 9, 1) der Wirklichkeit abgelauscht hat. Es wird Matthäus (vgl. Mt 9, 9) unvergeßlich geblieben sein, daß Jesus an seinem Berufungstage, etwa noch vor Mittag, von seiner Erholungsfahrt nach dem Ostjordanland wieder in seine Stadt Kapharnaum zurückkehrte, aber auch in seiner Stadt, die offenbar in Gegensatz zum abweisenden Gadarenerland so nachdrücklich eingeführt wird (vgl. sonst Mt 8, 5; 17, 24), keine Ruhe fand, sondern trotz allen Widerspruches der Volksführer alsbald wieder seine Lehr- und Wunderwirksamkeit fortführte.

Gewiß zeigt die Matthäusdarstellung auch in der Geschichte vom Gelähmten (9, 1—8) gegenüber Markus wieder skizzenartigen Charakter. Da der erste Evangelist nicht wie Markus (ähnlich Lukas) näher beschreibt, wie die Krankenträger das Dach über dem Platz, wo Jesus weilte, abdeckten und so, nachdem sie ein Stück herausgebrochen, das Bett, auf dem der Gelähmte lag, herabließen, bleibt es beim ersten Anblick auffällig, wie Jesus den unsichtbaren Glauben der Krankenträger gesehen hat. Doch könnte man freilich auch daran denken, daß der Heiland wie die inneren Gedanken der anwesenden Schriftgelehrten (V. 4), so auch das Vertrauen der Träger auf seine Wunderhilfe von ihren Mienen ablas oder wunderbar erkannte. Immerhin zeigt Matthäus wieder knappere Fassung als Markus. Nur läßt sich nicht nachweisen, daß der erste Evangelist den zweiten gelesen und exzerpiert hat. Dagegen spricht schon der total verschiedene Rahmen der Geschichte (Mt 9, 1 mit Mk 2, 1), vor allem aber der Schluß der beiderseitigen Erzählung. Scharf charakteristisch zeichnet Matthäus die Wirkung der Großtat Jesu an dem Gelähmten: Die Volksscharen fürchteten sich und priesen Gott, der den Menschen solche Vollmacht d. i. die Macht, Sünden zu vergeben und Kranke zu heilen, verliehen hat. Das ganze Geheimnis des Menschensohnes dämmert bereits bei dieser Vollmacht Jesu den Volksmassen auf. Wie hat Markus (Lukas)

diese Wirkung der Taten Jesu verallgemeinert und herabgestimmt? Vielleicht um ein Mißverständnis bei seinen geistlich unmündigen Lesern zu verhüten (Wohlenberg), beschließt er seinen Bericht mit den Worten: Alle gerieten außer sich und priesen Gott und sagten: So etwas haben wir noch nie erlebt (Mk 2, 12). Nun gilt aber bei den Vertretern der Zweiquellentheorie, bei H. Holtzmann, Wellhausen, J. Weiß, E. Klostermann, Fr. Maier als Kronzeugnis für die Abhängigkeit des Matthäus von Markus „die stilistische Fehlerhaftigkeit, die Beibehaltung der singulären Bühnenweisung" Mt 9, 6; Mk 2, 10 f; Lk 5, 24 f, die eine schriftliche Grundlage für alle Synoptiker voraussetze, Markus. Als Meister szenischer Darstellungskunst wähle hier der zweite Evangelist die dramatische Redeweise und lasse der Ansprache an die Schriftgelehrten (damit ihr aber erfahrt, daß der Menschensohn Vollmacht hat ...) im Nachsatze das befehlende Heilwort an den Kranken folgen (sage ich dir: Nimm dein Bett ..). Mitten in diese Rede Jesu hinein stelle aber der zweite Evangelist und auf seinen Spuren Matthäus und Lukas das Stück Erzählung, „die Bühnenweisung": (darauf) sagte er zu dem Gelähmten! Aber erklärt sich dieser Hinweis auf die veränderte Adresse nicht viel besser aus der mündlichen Überlieferung, die doch fast stets mit dieser Umbiegung der Anrede weiter erzählt (vgl. Grosch, Der Umfang des vom Apostel Matthäus verfaßten Evangeliums, 1914, S. 21). Indirekte stilistische Beziehung, das heißt, stilistische Verbesserung des Markus, liegt allerdings im griechischen Matthäus, noch mehr aber bei Lukas auch in unserem Bericht vor. So hat Lukas wieder den Markustext medizinisch koloriert (Lk 5, 18. 24). Inhaltlich stellt dann der lukanische Bericht eine ziemlich treue Wiederholung des Markus dar, verbessernd stellt Lukas die von Markus (nach Matthäus) erst später (Mt 9, 3; Mk 2, 6) eingeführten Schriftgelehrten an die Spitze des Berichtes und ergänzt die Szenerie durch Verbindung der Pharisäer und der Gesetzeslehrer, die aus allen Flecken von Galiläa und Judäa und aus Jerusalem gekommen waren. Charakteristisch ist dabei, daß Lukas in dem selbstgeschaffenen Satz V. 17 für Schriftgelehrte sein ihm eigentümliches Wort *νομοδιδάσκαλοι*, dagegen im Referat aus Mk 2, 6 das sonst übliche Wort *γραμματεῖς* verwendet.

8. Das Zöllnergastmahl (Mt 9, 9—13; vgl. Mk 2, 13—17; Lk 5, 27—32).

Mit einem „und“ (*καί*) verbindet der erste Evangelist die Heilung des Gelähmten mit der Berufung des Matthäus und mit dem Zöllnergastmahl. Was schon der ganze Charakter dieses Wanderkapitels vermuten läßt, bei Lukas ist es deutlich ausgesprochen, daß der Heiland aus dem Haus, in dem der Gelähmte geheilt wurde (Mk 2, 13), sich an den See begab (Mk 2, 13) und den Zöllner Levi von der Zollbude weg in seine unmittelbare Gefolgschaft beruft (Lk 5, 27).

Den schlichtesten Bericht über unser neues Thema gibt Matthäus, Markus schildert wieder umständlicher die äußere Situation, wie Jesus an den See hinausgeht, wie das Volk heranstürmt und vom Herrn Belehrung erhält. Die Ortsangabe „am See“ fiel dieser Knappheit der matthäischen Darstellung zum Opfer, sie fehlt also nicht, „weil Matthäus das Motiv des Lehrens in diesem Zusammenhang nicht gebrauchen kann“ (E. Klostermann). Gerade in diesem zweiten Teil des Wunderzyklus tritt ja auch die Lehrwirksamkeit Jesu wiederholt scharf heraus (Mt 8, 19 ff).

Ein Angelpunkt in der Frage, ob Matthäus- oder Markuspriorität, liegt in dem Bericht über die Berufung des Matthäus selbst. Fr. Maier (Die drei älteren Evangelien, S. 173) schreibt: Wenn Matthäus in zwei aller dramatischen Lebendigkeit und psychologischen Tiefe ermangelnden Sätzen über das entscheidende Ereignis im Leben des gleichnamigen Apostels hinwegeile, so scheine das eher gegen als für die matthäische Herkunft des Berufungsberichtes in die Wagschale zu fallen. Es herrscht sogar Streit darüber, ob das Gastmahl, das nach Lukas (Markus) im Hause des neuberufenen Matthäus stattfand, nach dem ersten Evangelium nicht im Hause Jesu abgehalten wurde. Mt 9, 10 „kann“ (E. Klostermann) das im Hause (nicht in seinem Hause) Jesu Haus meinen!

Direkt leitet den Matthäusbericht von Markus J. Wellhausen ab. Wenn Mk 2, 14 Levi aufstehe und Jesu folge, so passe dazu schlecht, daß Mk 2, 15. 16 umgekehrt Jesus mit in das Haus Levis gegangen sei. Bei Matthäus verbessere sich wohl der Zusammenhang dadurch, daß das Haus, wo das Mahl stattfindet, nicht das des Zöllners sei. Doch werde die Brüchigkeit bei Markus ursprünglich sein. Die Verse Mk 2, 15. 16 seien „gemacht“, um die Situation so zuzurichten, daß sie zum Anlaß für den Spruch 2, 17 passe (Das Evangelium Marci, S. 18).

In dieses Dunkel fällt aber doch sofort helles Licht,

wenn Matthäus selbst der Verfasser dieses Berichtes ist. Wie die Geschichtschreiber des Altertums, ja noch weit mehr zeigen die hl. Autoren größte Zurückhaltung in der Darstellung ihrer Personalien. Schon die altchristlichen Autoren, zuerst ein Eusebius, rühmen die Demut des ersten Evangelisten, der im Apostelkatalog Mt 10, 3 allein unter den Evangelisten sich selbst den ihn bei seinen Volksgenossen herabsetzenden Beinamen „der Zöllner“ beilegt und im Unterschied von Mk 3, 18; Lk 6, 15 sich in der Reihe der Apostel hinter Thomas stellt. Gerade durch diese Demut verrät sich aber Matthäus als Verfasser des Evangeliums. So haben auch die anderen Evangelisten schonend in unserer Geschichte den Doppelnamen des ersten Evangelisten Levi eingeführt, nur Matthäus nennt sich selbst den Zöllner, auf den Gottes Gnadenauge gefallen. Ist es dann nicht Berechnung, wenn über den Gastgeber im ersten Evangelium ein Schleier gebreitet ist? Auch die dunkle Markusdarstellung erklärt sich dann sofort, wenn der Verfasser des zweiten Evangeliums im Gefolge des Matthäus wandelt. Freilich sollte schon die Tatsache, daß Jesus im Kreis von Zöllnern, also der Standesgenossen des Matthäus, das Gastmahl einnimmt, jeden Zweifel, wer das Gastmahl veranstaltete, von vornherein ausschließen. Es wäre auch das einzige Mal, daß Jesus selbst ein Festessen für seine Anhänger veranstaltet hat. Bei Markus wird auch durch das Wortgefüge (Mk 2, 15 steht *αὐτόν* und *αὐτοῦ* in Rückbeziehung auf Levi und *τῷ Ἰησοῦ* wird danach erst ausdrücklich eingeführt) der wirkliche Gastgeber kenntlich gemacht.

„Der dicke Strich,“ der bei Matthäus, noch mehr bei Markus, die Matthäusberufung und das Gastmahl trennen soll, verschwindet sofort, wenn Mk 2, 14 Levi in seiner Zollhalle aufsteht und Jesus folgt im Sinne eines Eintritts in seine bleibende Gefolgschaft. Warum soll dieser Vorgang die spätere Veranstaltung eines Gastmahles in seinem Privathause ausschließen? Dem Gleichniswort, mit dem der Heiland die hämischen Vorwürfe der Gegner in die Schranken weist: Nicht die Starken bedürfen des Arztes, sondern die Kranken läßt der erste Evangelist allein das auch Mt 12, 7 (vgl. Mk 2, 26) stehende Kernwort folgen: Geht aber hin und lernt, was es heißt: Barmherzigkeit will ich und kein Opfer. Dieses in den Doppelspruch (Mt 9, 12 und 13[b]) mitten eingesetzte Zitat aus Osee 6, 6 zerreißt aber nach den Kritikern durch den Nachweis,

daß schon im Alten Testament die Liebespflicht als das Höhere gegenüber gesetzlicher Korrektheit angesehen wird, den Zusammenhang der Worte, in denen Jesus sein Verhalten als seiner Berufspflicht entsprechend rechtfertigt (Kl., Mt S. 219). Aber dieses Oseaswort soll ja die verkehrte Voraussetzung in der pharisäischen Beurteilung der Zöllner, den Mangel an Liebe zu den der Liebe bedürftigen Zöllnern und Sündern ins Herz treffen. Nicht bloß die Berufspflicht ruft den Seelenarzt Jesus zu den Sündern und Zöllnern, es ruft ihn zur Barmherzigkeit gegen die vom Gesetz Verfemten noch mehr die über alle gesetzliche Korrektheit erhabene Liebespflicht. Die Matthäusdarstellung ist darum ursprünglich, die anderen Evangelisten haben die Oseasstelle weggelassen, weil ihre heidenchristlichen Leser mit dem Alten Testament nicht so vertraut waren, wie die Adressaten des ersten Evangeliums.

Das bisher festgestellte Verhältnis des Lukas zu Markus bestätigt sich auch in unserer Perikope. In allem Wesentlichen stimmt der dritte Evangelist mit seiner Vorlage überein, in Einzelheiten aber verbessert Lukas stilistisch und wiederholt auch sachlich den älteren Evangelisten. So konstatierten wir bereits, wie Lukas bestimmt Levi-Matthäus als Gastgeber einführt (Lk 5, 29). Der vielumstrittene Zwischensatz Mk 2, 15 f. über die zahlreichen Zöllner und Sünder, die Jesus folgten, wird bei Lukas klargestellt. Das oft auf Jesus als Gastgeber gedeutete Herrenwort Mk 2, 17 b von der Berufung der Sünder erhält bei Lukas den Zusatz Berufung „zur Buße“. Dadurch wird jede Beziehung auf das Gastmahl, ja jede Verengerung der Berufung, etwa im Sinne des Levi, zur Gefolgschaft Jesu ausgeschlossen. Deutlich identifiziert Lukas auch die Starken des Markus (Matthäus) mit den Gesunden. Die schwierige Lesart Mk 2, 16: Die Schriftgelehrten der Pharisäer verwandelt Lukas (5, 30) in die Worte: Die Pharisäer und ihre Schriftgelehrten. Matthäus, der auch hierin seine Selbständigkeit beweist, sagt bloß „die Pharisäer“ (Mt 9, 11). Kleinere Abweichungen des Lukas von Markus können auch in unserer Erzählung nicht das Verhältnis des Lukas zu Markus stören. So verließ Levi nach Lk 5, 28 alles (vgl. 5, 11), die Anklage der Pharisäer richtet sich nach Lk 5, 30 gegen Jesus und seine Jünger. Eine Abschwächung des Markus 2, 15 stellt Lukas 5, 29 dar: Jesus aß mit den Zöllnern und anderen (statt: Sündern).

9. Die Fastenfrage (Mt 9,14—17; vgl. Mk 2,18—22; Lk 5,33—29).

Bestimmt verknüpft nur Lukas (5,33), doch auch Matthäus (τότε) das Zöllnergastmahl mit unserer Erzählung. Bei zeitlicher Folge bildet auch die vorausgehende Perikope einen stärkeren Resonanzboden: Die etwa vom Gastmahl Zurückkehrenden treten in scharfen Gegensatz zu den Pharisäern und Johannesjüngern, die (Mk 2,78) nach der Sitte der Musterfrommen in Israel an einem Montag oder Donnerstag gerade einen Fasttag halten. Selbst bei bloß sachlicher Verknüpfung der beiden Erzählungen bedurfte es nicht einer literarischen Vermittlung dieser Anordnung, da gerade in der mündlichen Überlieferung solche nach Stichworten geordnete Geschichten sich leicht fortpflanzen konnten. Nach der Zweiquellentheorie hat freilich Matthäus diese dritte Konfliktserzählung mit ganz unbedeutenden Kürzungen (in Mk 2,18 [a b], 19 [b]) unter Anfügung von 9,17 [c] = Lk 5,38 fast wörlich aus Markus herübergenommen (Fr. Maier, S. 174). Es ist aber doch seltsam, daß Matthäus den Markusbericht (Mk 2,18) so zusammenzieht (E. Klostermann, S. 220), daß die Interpellation an Jesus, warum seine Jünger nicht fasten wie die Pharisäer und die Johannesjünger, jetzt nicht mehr von den Gelehrten der Pharisäerpartei (Mk 2,6. 16) oder von unbestimmten Fragern ausgeht, sondern ausdrücklich von den Johannesjüngern. Ohne Grund hätte der erste Evangelist auch in der Frage an Stelle der „Pharisäerjünger" (Mk 2,18 [c]) „die „Pharisäer" (Mk 2,18 [a]) und an Stelle der „Johannesjünger" „wir" gesetzt, obwohl so die Antithese bei Matthäus zerstört wird (so Klostermann nach Wellhausen).

In Wirklichkeit gehen Matthäus und Markus, größtenteils auch Lukas, in dieser Perikope ganz ihre eigenen Wege.

Eine Abhängigkeit der synoptischen Berichte von Markus wäre nur dann wahrscheinlich, wenn wirklich, wie Wellhausen, Klostermann u. a. annehmen, in der Begründung der Fastenfreiheit der Jünger ein jäher Widerspruch liegen würde. Denn dann könnte sich dieser Widerspruch wohl nur literarisch durch Vermittlung des kürzesten Markustextes weiter verbreitet haben.

Auf die Frage, warum die Jünger des Johannes und der Pharisäer, aber nicht seine Jünger fasten, lasse nämlich Markus den Heiland zwei Antworten geben: 1. Meine Jünger werden

später fasten (V. 19 f), 2. Meine Jünger sollen mit den alten Gebräuchen überhaupt nichts mehr zu tun haben (V. 20 f). Es könne auch schwerlich der ursprüngliche Zusammenhang sein, wenn Markus durch zwei Doppelsprüche den Gedanken illustrieren will: Das Neue, das ich bringe, darf überhaupt nicht mit dem Alten verquickt werden, verträgt sich doch auch ein neuer Flicken nicht mit einem mürben Kleid und neuer Wein nicht mit brüchigen Schläuchen. In Wahrheit sei ja Jesus in der Praxis gar nicht so revolutionär verfahren, das Gleichnispaar selbst scheine ursprünglich auch nicht die Unbrauchbarkeit des Alten für die Anhänger des Neuen, sondern die Gefährlichkeit des Neuen für die Anhänger des Alten ins Licht stellen zu wollen. Wenn Matthäus (9, 17) noch den Zusatz habe: Man tut jungen Wein in neue Schläuche, und beide halten sich, so sei das keine Verbesserung. Denn das Neue sei nicht nur ohne Belang für die Fastenfrage, es treffe auch kaum den Gedanken Jesu, als ob er Judentum und Christentum in reinlicher Scheidung nebeneinander konservieren wollte (Klostermann).

Aber die genannten Unstimmigkeiten verschwinden, wenn Jesus das Nichtfasten der Jünger einmal aus dem Anbruch der neuen fröhlichen Messiaszeit und dann aus seiner prinzipiellen Stellung zum Alten Testament erklärt. Der Gedanke, daß die Jünger später fasten werden, klingt nur als Zukunftsgedanke mit. Das Gleichnispaar vom Tuchflicken und vom neuen Wein bildet aber eine passende Steigerung: Wer als Teilnehmer am messianischen Freudenmahle fasten würde, handelt geradeso töricht, wie wenn jemand ein altes Kleid durch einen ungewalkten, bei Nässe eingehenden Tuchlappen erhalten wollte. Der Reichsgenosse muß vielmehr das neue Leben an der Seite des Messias in neue Lebensformen fassen, so wie man neuen Wein in neue Schläuche legen muß, wenn man den Wein erhalten will.

Bei dieser Auffassung erscheint die Formulierung des Matthäus ursprünglicher als die des Markus. Noch weiter steht aber von Matthäus Lukas ab. Denn der dritte Evangelist tritt schon mit Matthäus in der Frage, wer Jesus interpelliert hat, hier „die Pharisäer und ihre Schriftgelehrten", dort die Johannesjünger in Gegensatz. Lukas hat ferner den Spruch vom Tuchlappen in ganz neuer Fassung, die wohl einem besseren Verständnis dienen soll: Niemand reißt einen Lappen aus einem neuen Kleid und setzt ihn auf ein altes, sonst macht er

einen Riß in das neue, und zu dem alten paßt der Lappen aus dem neuen nicht. Ganz aus dem Rahmen des Gleichnispaares fällt schließlich ein nur von Lukas aufbewahrter Spruch, der die Rede Jesu abschließt: Und niemand mag, wenn er alten (Wein) getrunken hat, neuen (trinken); denn er spricht: Der alte schmeckt besser!

Dieses humorvolle Wort soll offenbar die Angegriffenen trösten mit der Erwägung, es sei natürlich, daß die Anhänger der alten Sitte nicht so plötzlich zu einer neuen religiösen Bewegung übergehen.

Obwohl Lukas von Matthäus und auch von Markus stark abweicht, verleugnet er auch hier nicht seine Markusvorlage. So hat er offenbar die Weitschweifigkeit Mk 2, 19 b gestrichen (Lk 5, 35) und die schroffe Formulierung Mk 2, 34 (Mt): Können etwa die Hochzeiter fasten, durch die Wendung verfeinert: Könnt ihr die Hochzeiter veranlassen, zu fasten? Auch das unbestimmte Subjekt der Interpellierenden (Mk 2, 18 b) scheint Lukas durch Rückbeziehung auf die Pharisäer und Schriftgelehrten verdeutlichen zu wollen (Lk 5, 33). Selbst der griechische Matthäus scheint den Markustext verbessert zu haben, so Mt 9, 14 (Subordination statt Koordination); *ἐφ᾽ ὅσον* Mt 9, 15 könnte für *ἐν ᾧ* unter Einwirkung des mit *ἐφ ὅσον* beginnenden, bei Matthäus ausgelassenen Satzes Mk 2, 19 entstanden sein (Klostermann). Dieselbe indirekte Einwirkung des unter Einfluß der mündlichen Predigt oder des Lukas verbesserten Markus (aramäischen Matthäus) könnte auch das *ἐπιβάλλει* (Mt 9, 16; Lk) für das seltenere *ἐπιῤάπτει* (Mk) veranlaßt haben.

10. Die Auferweckung des Jairustöchterleins und das blutflüssige Weib (Mt 9, 18—26 mit Mk 5, 22—43; Lk 8, 41—56).

Nach dem unmittelbaren Wortlaut verknüpft Matthäus, wenn Worte überhaupt noch einen Sinn haben, mit der Fastenfrage unsere neue Geschichte. Schon Augustinus hat die im Hinblick auf Markus und Lukas sich hieraus ergebende Schwierigkeit durch künstliche Hypothesen (die Fastenfrage Mt 9, 14—17 sei öfter verhandelt worden, „dieses“ Mt 9, 18 stamme vom Übersetzer des Matthäusevangeliums) zu beseitigen gesucht (de consensu evangelist. 2, 28. 64 und 39. 86).. Es steht aber auch nichts im Wege, die Markusdarstellung, die unsere Szene im Freien spielen läßt, mit Matthäus, nach dem die Gespräche

(9, 11—17) dann auf der Straße stattfanden, zu vereinbaren. Markus (Lukas) führt in diesem Falle die Erzählung in einem, wie schon früher gezeigt, deutlichen Ideenzusammenhang vor, Matthäus nach ihrem geschichtlichen Standort. Wenn alle Synoptiker die Auferweckung des Jairustöchterleins und die Heilung der Blutflüssigen ineinander schieben, so führen selbst die Kritiker diese „Schachtelung“ nicht auf einen literarischen Kunstgriff, wie etwa Mk 3, 20 f mit 31—35 sondern auf geschichtliches Zusammentreffen der beiden Geschichten zurück. Scharf tritt dagegen wieder gegenüber Markus bei Matthäus der skizzenhafte Charakter der Gesamtdarstellung hervor. Wir haben diese Eigentümlichkeit bisher bei allen Stücken dieses Wunderzyklus, selbst bei den angeblich aus Q entnommenen Geschichten konstatiert und aus der lehrhaften Anlage des ersten Evangeliums erklärt. Auch Lukas, der doch anerkannt im Gefolge des Markus geht, hat hier die breit ausgesponnene, volkstümliche Darstellung des Markus gekürzt. Nach den Kritikern freilich soll die kürzere Fassung des Matthäus wiederholt auf die Markus-Vorlage zurückweisen. Die dreiundzwanzig Verse des Markus reduziere Matthäus auf neun. Weil Matthäus aus Anlaß der Täuferbotschaft Mt 11, 5 einer richtigen Totenerweckung bedurfte, lasse er das Kind von vornherein gestorben sein. Die Äußerung Jesu, er habe gespürt, daß eine Kraft von ihm ausgegangen sei, auch das Gedränge der Menge, wodurch sich das Verfahren der blutflüssigen Frau begreife, übergehe der erste Evangelist, weil ihm anstößig, mit Schweigen. Den Anruf an das Kind und zwar nicht bloß im aramäischen, sondern auch im griechischen Wortlaut lasse Matthäus weg, er vermeide den Schein, als ob etwas auf die Formeln und Medien ankäme. Diesen Instanzen Wellhausens (Das Ev. Matthäi, S. 41) fügt Klostermann (Matthäus, S. 221) noch hinzu: Wenn Matthäus den bereits eingetretenen Tod des Mädchens Anlaß zur Bitte des Vaters sein lasse, so sei das gegen Markus nicht eine bloße Zusammenziehung, sondern eine Steigerung der Erzählung. Der Glaube des Vorstehers, der gleich um Wiederbelebung bittet, obwohl bisher Jesus noch keinen Toten erweckt hatte, erscheine jetzt so groß, daß man eigentlich eine Äußerung Jesu: Dein Glaube ist groß, erwarten müßte. Tendenziös unterdrücke auch der erste Evangelist die Frage Jesu Mt 9, 22, vgl. Mk 5, 30: Wer hat meine Kleider berührt, ferner die

unehrerbietige Äußerung der Jünger Mk 5, 31: Du siehst (ja), wie die Menge dich drängt, und sagst (noch): wer hat mich berührt? Die allgemeine Bemerkung Mt 9, 26: Und die Kunde davon ging aus in die ganze Gegend, erinnere an Mk 1, 28 und soll das hier unnütze Schweigegebot Mk 5, 43 a, auch die Schilderung des großen Eindrucks des Wunders (Mk 5, 42 b) ersetzen.

Betrachten wir auch hier die Matthäusdarstellung in ihrer Eigenart, in ihrem schon bisher beobachteten Ziel, die entscheidenden Worte und Taten Jesu ans Licht zu stellen, dann erklären sich leicht die bei jeder kürzeren Fassung hervortretenden Ungenauigkeiten und Dunkelheiten. In diesem Licht fällt es nicht auf, daß bei Matthäus volkstümliche Züge, anschauliche Fragen und Antworten, umständliche Erläuterungen fehlen. Auch bei Markus handelt es sich im Sinne des Evangelisten um eine Totenerweckung (Mk 5, 35). Matthäus mußte also nicht das Kind von vornherein gestorben sein lassen, weil er Mt 11, 5 einer „richtigen" Totenerweckung bedurfte. Die wunderbare Heilung der Blutflüssigen ist trotz kürzerer Darstellung auch bei Matthäus nicht „vergeistigt". Die Frau glaubte wirklich, daß die Berührung des Gewandes Jesu sie gesund machen würde, und Jesus hat dieses angeblich in „den Formen eines materialistischen Aberglaubens" auftretende Vertrauen gutgeheißen und belohnt. Die Formulierung des Markus: Jesus fühlte, daß eine Kraft von ihm ausgegangen war, legt keineswegs nahe, wie Meyer, B. Weiß erklären, daß die Heilung ohne Wissen und Wollen Jesu erfolgt sei, wir haben hier vielmehr eine auch dem Volksverständnis angepaßte Darstellungsweise, wie sofort aus der weiteren Frage Jesu hervorgeht: Wer hat meine Kleider berührt? Diese Frage ist rhetorisch gemeint, sie soll die Jünger und alle Anwesenden veranlassen, die treibenden Kräfte in der wunderbaren Heilung der Blutflüssigen aufzudecken. Wenn Jesus nach Mk 5, 30, also eine Zeile vorher, wunderbar erkannte, daß eine Kraft von ihm ausgegangen und nach Mk 5, 32 sich nach der umschaute, die ihn berührte, dann konnte er Mk 5, 30 b nicht eine wirkliche Frage stellen. Selbst Wellhausen bemerkt zu Mk 2, 9: Wenngleich nicht in dem Maße wie bei Matthäus und Lukas, erscheint Jesus doch auch bei Markus als der Herzenskündiger, der alle, die ihm vorkommen, durchschaut und übersieht, sich dieser Überlegenheit

auch bewußt ist und sie geltend macht ... Aus der kürzeren Formulierung bei Matthäus erklärt sich auch die Auslassung der Formeln bei der Heilung, des Schweigegebotes u. a. m. Warum werden bei anderen Auslassungen gerade auch in unserem Zusammenhang keine Folgerungen gezogen (z. B. Mk 5, 37. 40. 43)? Offenbar ist hier eine „Tendenz“ nicht erweisbar. Verkehrt ist auch, das Schweigegebot bei Markus für unnütz zu erklären, obwohl es doch durch den ganzen Tenor der Heilung nahegelegt ist: Jesus will nicht als Totenerwecker ausgeschrien werden. Wenn Matthäus hier das Gebot ausläßt und dafür die weite Verbreitung des Wunders, als der ersten von ihm berichteten Totenerweckung Jesu, hervorhebt, so hielt er offenbar diese Tatsache in unserem Falle für wichtiger.

Gegen die Abhängigkeit des Matthäus von Markus sprechen auch noch die sonst unerklärlichen Verschiedenheiten der beiden Berichte. Es seien noch erwähnt: der verschiedene Zeitrahmen unserer Geschichten (Mt 9, 18; Mk 5, 21), die Nennung des Namens Jairus bei Markus, aber nicht bei Matthäus, die Verschiedenheit des Titels des Jairus: Nach Matthäus war Jairus *ἄρχων*, etwa „Ortsgemeindevorstand“, nach Markus (Lukas) *ἀρχισυνάγωγος* Synagogenvorsteher, was mit ersterem Titel nicht identisch, aber verträglich ist (Zahn). Bemerkenswert ist bei Mt 9, 20 die Wahl des ursprünglichen, seinen jüdischen Lesern verständlichen Wortes Saum, Quaste (*κράσπεδον*), wie solche auch Jesus nach Dt 22, 12 an jedem der vier Zipfel seines Mantels trug. Markus (Lukas) hat hier das allgemeinere Wort. Erwähnt sei schließlich auch noch, was z. B. von Wohlenberg (S. 169) für die Matthäuspriorität angeführt wird. Die ja sicherlich auffällige Anhäufung von Partizipien Mk 5, 26 f. (im ganzen sechs) könnten den Gedanken nahelegen, unser Schriftsteller hatte das feste Gerüst der Matthäusdarstellung vor sich und füllte es mit vielen Details aus.

Anders, wie bei Matthäus, scheint die Markusvorlage selbst aus dem kürzeren Text des Lukas heraus. Seine Übereinstimmung mit Markus muß auch bei ihm mit durchgreifender Abweichung von Matthäus Hand in Hand gehen. Mit Ausnahme der stark hebraisierenden Verse Lk 8, 40—42 hat der dritte Evangelist auch in unserer Erzählung wieder Markus stilistisch verbessert und geordnet (z. B. Lk 8, 56), gelegentlich auch wieder medizinisch koloriert (Lk 8, 43. 44, vgl. Hobart, The

medical language of the Luke..., S. 15) und die Einwendung der Jünger Mk 5, 31 (Du siehst doch, wie die Menge dich drängt...) ehrerbietiger gestaltet (Lk 8, 45: die Massen belagern und drücken dich).

11. Die Heilung zweier Blinden Mt 9, 27—31 (ohne Parallele).

Den Wunderzyklus beschließen zwei Wundergeschichten, die Heilung zweier Blinden und eines besessenen Stummen, die beide zum Sondergut des ersten Evangeliums gehören. Bei der Art unseres Evangeliums überhaupt und bei dem Charakter dieser nicht „mit Liebe" erzählten, sondern anscheinend aus lauter bekannten Flecken zusammengestückten Erzählungen sei es freilich gewagt, seiner Führung unbesehens zu vertrauen (Klostermann, Matthäus, S. 221).

Speziell die Heilung der zwei Blinden hat Matthäus nach den Kritikern erfunden oder genauer aus den Blindenheilungsgeschichten Mk 8, 22—26 (der Blinde von Bethsaida) und Mk 10, 46—52 (der Blinde von Jericho) herausgebildet, um für Mt 11, 5 (Blinde sehen) eine Unterlage zu schaffen. Seltsam, daß dann seine Darstellung der Blindenheilung sich viel häufiger mit seiner Geschichte der Blindenheilung in Jericho (vgl. Mt 20, 30. 31. 34) berührt, als mit der angeblichen Markusvorlage.

Zudem hätte Matthäus durch seine Erfindung der Blindenheilung sehr mangelhaft „die nötige Unterlage" von Mt 11, 5 begründet. Der in der folgenden Geschichte (Mt 9, 32—34) auftretende κωφός wird als Stummer, nicht als Tauber (vgl. Mt 11, 5) eingeführt (der Stumme redete Mt 9, 33), und die Mt 11, 5 genannten Lahmen χωλοί werden nicht mit den Gelähmten im Matthäusevangelium Mt 8, 6; 9, 2 identifiziert.

Die fehlende Markusvorlage von Mt 9, 27—31 kann auch nicht ersetzen, wenn die Blindenheilung in Weise gewisser Markusstücke erzählt wird: sie findet in einem Hause statt, Jesus läßt sich in ein Gespräch mit den Kranken ein, herrscht zornig die Geheilten an und gebietet ihnen Geheimhaltung.

Wer wollte aber diese Einzelheiten als spezifische Eigentümlichkeiten gerade der Markusdarstellung auffassen? Gerade unsere Erzählung erinnert wieder daran, daß nur vorgefaßte Meinung behauptet, der erste Evangelist berichtet zur Steigerung der Wunder Jesu bloß von einer Heilung

durch das Wort. In Wirklichkeit herrscht bei Matthäus die größte Mannigfaltigkeit in der Darstellung des äußeren Verfahrens Jesu bei den Heilungen. Der Herr heilt bald durchs bloße Wort (z. B. Mt 8, 13), bald durch Wort und Berührung (Mt 8, 3; hier 9, 29), bald durch Berühren und Anfassen allein (Mt 8, 15; 9, 25), bald ohne jede äußere Handlung (Mt 9, 33). Vgl. Zahn, Das Matthäusevangelium, S. 385, A. 74. So wirft auch alle Kombination über den Haufen, wenn Matthäus bei der Schilderung des Zornes Jesu gerade Mt 9, 30 das Mt 8, 4; 26, 8 vermißte Wort ἐνεβριμήθη des Markusevangeliums (Mk 1, 43; 14, 5) bringt, und wenn Mt 9, 31 auch von dem sonst nur bei Markus stehenden Ungehorsam der Geheilten gegen Jesu Anordnung zu lesen ist. Wir dürfen also dem Matthäusberichte vertrauen: Jesus zog, nachdem er das Jairushaus verlassen, seines Weges weiter und empfing die Huldigung zweier Blinden, die er wahrscheinlich innerhalb seines Hauses heilte; vgl. Jo 2, 12.

12. Die Heilung eines besessenen Stummen Mt 9, 32 f.

Der Evangelist will durch eine letzte Wundererzählung vor Augen führen, wie Jesus auch im eigenen Hause nicht Rast und Ruhe fand. Wieder ist Mt 8, 20 das Leitmotiv. Am Abend des segensreichen Matthäustages brachte man, als die geheilten Blinden hinausgegangen waren, einen besessenen Stummen vor Jesus. Nach der Austreibung des Dämons redete der Stumme. Das ist alles, was der Evangelist über dieses letzte Wunder berichtet. Der sich an diese wortkarge Skizze anschließende Satz: Die Volksmassen staunten und sagten: So etwas ist in Israel niemals vorgekommen, scheint die Unterschrift der ganzen Bilderreihe (Mt 8, 18—9, 33) darzustellen. Die mißgünstige Äußerung der Pharisäer (Mt 9, 34): Im Bund mit dem Fürsten der bösen Geister treibt er die bösen Geister aus, gilt sogar als Einschub aus Mt 12, 24. Nach der Zweiquellentheorie wird die Federzeichnung Mt 9, 32 f bald aus der Qquelle abgeleitet, bald mit Mt 12, 22 f zusammengeworfen. Nach Wellhausen, Das Evangelium Matthäi, S. 42, soll sogar Mt 9, 27—33 mit Mt 12, 22 identisch sein. In Mt 12, 22 sollen die beiden Blinden und der Taubstumme zu einer einzigen Person zusammengefaßt sein, die zugleich blind und taubstumm ist. Die Worte Mt 9, 32: Als sie aber hinausgegangen, würden bloß die Verbindung herstellen, ohne absichtlich den Zudrang zu malen (Klostermann). Es ist aber

reine Willkür, diese verschiedenen Berichte: von der Heilung eines besessenen Stummen und wieder eines Stummen, der zugleich blind war, in eins zusammenzuwerfen. Nach Mt 11, 5 und sonst muß ja Jesus viele Blinde und Taubstumme geheilt haben. Mt 12, 22 ist durch Lk 11, 14 in seiner Eigenart gestützt. Freilich weicht Lk 11, 14—16 im Wortausdruck und in der historischen Einleitung der sich anschließenden Streitrede so stark von Matthäus 12, 22 ff ab, daß auch von einer gemeinsamen Quelle der beiden Evangelien (Q) keine Rede sein kann (vgl. Zahn, Das Evangelium des Matthäus, S. 453).

Resultate.

Die Quellenanalyse des Wunderzyklus (Mt 8 und 9 mit Parallelen) hat im Grunde keine anderen Resultate ergeben als unsere frühere Studie über die synoptische Frage (Bibl. Zeitfragen VII, 4).

Unbestritten geht Lukas im Gefolge des Markus, den er vielfach besser stilisiert, einigemal sachlich kürzt oder auch ergänzt. Auch der griechische Matthäus zeigt öfter eine stilistische Verbesserung des Markustextes, mag diese indirekte Beeinflussung des Textes durch die mündliche Verdolmetschung des aramäischen Matthäus (= Markus) oder durch den Lukastext veranlaßt sein.

Von den beiden Grundelementen der Zweiquellentheorie: Markuspriorität und Q haben wir auch im Wunderzyklus kein Lebenszeichen gefunden.

Wir konnten aber wohl überzeugend nachweisen, daß von einer Ableitung des Matthäusevangeliums (Mt 8 und 9) von Markus keine Rede sein kann.

Weniger deutlich jedoch trat in unserer partiellen Untersuchung die gelegentliche Abhängigkeit des Markus von Matthäus zutage. Dagegen scheinen wieder Matthäus und Lukas einander selbständig gegenüberzustehen.

Als letzte Quelleneinheiten der Synoptiker erschienen so auch diesmal wieder:

1. Die noch sämtlichen Synoptikern zur Verfügung stehende mündliche Überlieferung,

2. als Quelle des Markus die Petruserinnerungen, wohl auch das gerade hier auf den Apostel Matthäus (vgl. Mt 9, 9) hinweisende Matthäusevangelium,

3. für Lukas und den griechischen Matthäus das Markusevangelium.

■ ■ ■ **Biblische Zeitfragen.** ■ ■ ■

Dritte Folge.

1. Dr. P. Dausch (Dillingen), Jesus und Paulus. 3. Aufl. —,60
2. Dr. M. Meinertz (Münster), Das Lukasevangelium. 3. Aufl. —,60
3./4. Dr. J. Nikel, Das A. T. im Lichte der altorientalischen Forschungen. III. Die Geschichte Israels von Josua bis zum Ende des Exils. 3. Aufl. 1,20
5./6. Dr. S. Landersdorfer O. S. B. (Ettal), Bibel und südarabische Altertumsforschung. 3. Aufl. 1,20
7. Dr. A. Schmitt (Offenburg i. B.), Bibel u. Naturwissenschaft. 3. Aufl. —,60
8./9. Dr. Paul Karge (Münster), Die Resultate der neuen Ausgrabungen und Forschungen in Palästina. 3. Aufl. 1,20
10. Wilh. Koch (Tübingen), Die Taufe im Neuen Testament. 3. Aufl. —,60
11. Dr. J. Göttsberger (München), Adam und Eva. 3. Aufl. —,60
12. Dr. F. Maier, Die Hauptprobleme der Pastoralbriefe Pauli. 3. Aufl. —,60

Vierte Folge (1./2. Auflage).

1. Dr. P. Dausch (Dillingen), Das Leben Jesu (Grundriß). 3. Aufl. —,60
2. Derselbe, Kirche und Papsttum – eine Stiftung Jesu. 3. Aufl. —,60
3./4. P. Theophil Witzel O. F. M. (Fulda), Die Ausgrabungen und Entdeckungen im Zweiströmeland. 3. Aufl. 1,20
5. Dr. Ignaz Rohr, Die Geheime Offenbarung und die Zukunftserwartungen des Urchristentums. —,60
6./7. Dr. J. Döller (Wien), Die Messiaserwartung im Alt. Test. 3. Aufl. 1,20
8. Dr. S. Euringer, Der Streit um das Deuteronomium. —,60
9. Dr. H. J. Heyes, Joseph in Ägypten. —,60
10. Dr. W. Koch, Das Abendmahl im Neuen Testament. —,60
11./12. Dr. Fr. Tillmann, Selbstbewußtsein des Gottessohnes. 3. Aufl. 1,20

Fünfte Folge (1./2. Auflage).

1. Dr. P. Rießler (Tübingen), Der Untergang des Reiches Juda und das Exil im Rahmen der Weltgeschichte. —,60
2. Dr. P. Dausch (Dillingen), Die Inspiration des Neuen Testamentes. —,60
3. Dr. J. Nikel (Breslau), Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. IV. Die Patriarchengeschichte. 3. Aufl. —,60
4./5. Dr. Bartmann (Paderborn), Das Reich Gottes in der Hl. Schrift. 1,20
6./7. Dr. N. Peters, Der Text des A. T. und seine Geschichte. 3. Aufl. 1,20
8. Dr. J. Rohr (Tübingen), Griechentum und Christentum. —,60
9./10. Dr. S. Euringer, Die Kunstform der althebräischen Poesie. 1,20
11./12. Dr. P. Dausch (Dillingen), Die Wunder Jesu. 1,20

Sechste Folge (1./2. Auflage).

1./2. Dr. A. Sanda (Leitmeritz), Salomo und seine Zeit. 1,20
3. Dr. Fr. X. Steinmetzer, Der heilige Petrus. —,60
4./5. Dr. E. Krebs, Religionsgeschichtliches Problem des Urchristentums. 1,20
6./7. Dr. P. Heinisch, Griechische Philosophie und Altes Testament. I. Die palästinensischen Bücher. 1,20
8. Dr. P. Dausch, Lebensbejahung und Aszese Jesu. —,60
9./10. Dr. P. Karge, Babylonisches im Neuen Testament. 1,20
11./12. Dr. J. Nikel, Das Alte Testament und die Nächstenliebe. 1,20

Siebente Folge (1./2. Auflage).

1./2. Dr. A. Sanda, Elias und die religiösen Verhältnisse seiner Zeit. 1,20
3. Dr. P. Heinisch, Griechische Philosophie und Altes Testament. II. Septuaginta und Buch der Weisheit. —,60
4. Dr. P. Dausch, Die synoptische Frage. —,60
5. Dr. P. Rießler, Der Prophet Jeremias. —,60

6. Dr. J. Nikel, Der Hebräerbrief.	—,60
7./8. † Dr. Fr. X. Pölzl (Wien), Der Weltapostel Paulus.	1,20
9. Dr. P. Dausch, Zweiquellentheorie u. d. Glaubwürdigk. d. 3 ält. Evang.	—,60
10. Dr. A. Schulz, Die sittliche Wertung des Krieges im Alten Testam.	—,60
11./12. Dr. J. Sickenberger, Leben Jesu nach den vier Evangelien. Kurzgefaßte Erklärung. I. Die Zeit der Vorbereitung.	1,20

Achte Folge (1./2. Auflage).

1./2. Dr. P. Heinisch, Die Idee der Heidenbekehrung im Alt. Test.	1,20
3./4. Dr. M. Meinertz, Die Gleichnisse Jesu. 3. Aufl.	1,20
5./6. Dr. J. Nikel, Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. V. Geschichte Israels vom Exil bis Christus.	1,20
7./8. Dr. A. Steinmann, Die jungfräuliche Geburt des Herrn.	1,20
9./10. Dr. J. Sickenberger, Leben Jesu nach den vier Evangelien. Kurzgefaßte Erklärung. II. Aus der galiläischen Mission. 3. Aufl.	1,20
11. Dr. F. Feldmann, Israels Relig., Sitte u. Kultur in d. vormos. Zeit.	—,60
12. Dr. P. L. Landersdorfer (Ettal), Die sumerische Frage u. die Bibel.	—,60

Neunte Folge (1./2. Auflage).

1./2. Dr. J. Göttsberger, Die göttliche Weisheit als Persönlichkeit im A. T.	1,20
3./4. Dr. J. Fischer, Ehe und Jungfräulichkeit im Neuen Testament.	1,20
5./6. Dr. P. Dausch, Christus in der modernen sozialen Bewegung	1,20
7./9. Dr. J. Döller, Das Weib im Alten Testament	1,50
10./12. Dr. P. Heinisch, Personifikationen und Hypostasen im Alten Testament und im Alten Orient	1,50

Zehnte Folge (1./2. Auflage).

1./3. Dr. J. Nikel, Die Pentateuchfrage.	1,50
4./6. Dr. J. Sickenberger, Leben Jesu nach den vier Evangelien. III. Kämpfe, Lehren, Wundertaten.	1,50
7./8. Dr. P. Heinisch, Das „Wort" im AT und im Alten Orient.	1,20
9./10. Dr. P. Dausch, Der Wunderzyklus Mt 8—9 nnd die synoptische Frage.	
11./12. Dr. J. Rohr, Soziale Frage und Neues Testament.	

Für die nächsten Folgen sind bis jetzt folgende Beiträge zugesagt:

Dr. F. Dölger, Der Heilige Geist im Neuen Testament.
Ders., Die Bibel, die Königin der Weltliteratur.
Dr. J. Göttsberger, Der Prophet Ezechiel.
Dr. J. Hehn, Das israelitische Prophetentum.
Dr. P. Heinisch, Der Unsterblichkeitsglaube im Alten Testament.
Dr. Al. Hudal, Die Sklaverei im Alten Testament.
Dr. F. X. Kugler S. J., Geist und Gestalt der babylonischen Religion.
Dr. Friedrich Maier, Der Text des Neuen Testaments.
Dr. A. Musil (Wien), Biblisches aus Nordarabien.
Dr. J. Nikel, Der Talmud, seine Entstehung, sein Inhalt und seine Autorität.
Ders., Der Kodex Hammurabi u. d. bürgerl. Gesetzgebung Israels (i. V.).
Dr. P. Rießler, Die ältesten Schriftpropheten.
Dr. J. Rohr, Die Rechtfertigung im Neuen Testament (i. V.).
Ders., Das Gebet im Neuen Testament.
Dr. A. Sanda, Die nordsemitischen Inschriften und die Bibel.
Dr. B. Vandenhoff (Münster), Ehe und Familie bei den Hebräern.

Grundzahl × Schlüsselzahl = Ladenpreis.

Münster i. W. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.